

周易文化大学讲稿

ZHOU YI WEN HUA DA XUE JIANG GAO

杨 军◎著

出版前言

迈入 20 世纪，随着社会经济的迅猛增长，大学教育也得到了前所未有的发展。在这样的情势下，古典大学那种精英主义的教育日渐式微，师生围坐论道，平等、潜心地探讨学问，已经变得不太现实。取而代之的，是规模宏大、人数众多、学科划分精细的现代大学的崛起。可以说，现代大学的崛起是必然的，现代教育对人类社会发展的贡献有目共睹，知识的细分、学术的科层制，也曾极大地促进知识领域的大发展；但是，由此也造成了人文科学与自然科学的冲突、分野甚至决裂。早在 1959 年，英国科学家、剑桥大学教授斯诺（C. P. Snow）就在他的那篇著名的演讲《两种文化与科学革命》（*The Two Cultures and the Scientific Revolution*）中指出，在科学家和精通文学的知识分子（literary intellectuals）或人文学家之间有一道因不能互相理解而产生的鸿沟，由于缺乏了解与沟通而扭曲彼此的形象，互不相容，互相排斥，以致彼此怀恨、憎恶。科学家认为人文学家漠视科学的尊严及应用于物质世界的价值，完全不知未来社会的发展趋势；而人文学家却认为科学家是鲁莽、夸张、肤浅的乐观主义者和毫无精神价值追求的物质主义者，根本不了解人类社会的真实状况。两种不同学术领域的学者之间的误解是相当危险的，社会的和谐进步不可能在这样一种缺乏诚意的思想氛围中实现。消弭人文科学与自然科学的隔阂的追求，体现在教育理念中，就是“通识教育”的提出。

通识教育 (general education), 是现代美国大学的发明, 是对第二次世界大战后美国大学课程专门化、专业化的回应。20 世纪的知识爆炸、科技进步以及社会各行业对专门人才的大量需求, 使大学课程设置也相应地转向专门化与专业化。这种教育趋向导致的褊狭思维、教条主义、知识的碎片化, 以及只强调知识的工具价值的功利思想, 极大地伤害了社会对于普适性价值追求的热望。偏见、傲慢、冷漠甚至敌视盛行于世, 社会到处充斥着实用主义和功利主义, 现代人普遍失去了追寻人类文化蕴涵的精神价值和现世生存意义的信心。这样带来的后果令当时及以后的有识之士深深忧虑。

通识教育的观念, 虽然提出已经有将近半个世纪的时间, 但是在实施过程中却一直没有形成一个被广泛认同的模式。在欧洲、美国, 以及我国的台湾和香港, 通识教育一直是大学教育的重要内容, 也受到广泛的重视, 但是在课程的设置上, 却存在着明显的分歧。我们无意争论这些不同的通识教育模式的优劣, 任何教育模式的推行, 都基于特定的文化传统以及社会教育现状。我们认为, 在今天的中国推行通识教育, 是一个渐进的过程。因此, 在当下中国的大学, 推广一种“核心课程”的通识教育模式更为有效, 即在大学推行通识教育的“核心”课程, 以图通识教育的课程有重点、有侧重地有效展开, 而非仅是普泛地推行。

对于通识教育课程设置的认识决定了本丛书的选题, 我们不是把大学的各个分科的教材普及化, 使其他学科的读者在一个相对较低的层次上选修这些课程, 而是意在提出“核心课程”的概念。普及性教材的推出, 在一定意义上依然是建立在学科细分的基础上的, 而且, 数量庞大的普及性课程和教材又有重新成为学生负担的危险。我们认为核心课程至少应该涵盖以下几个方面: 一、对人类

文化传统的理解；二、对艺术的知识 and 领悟力；三、对所生存的社会及其政治形态的认识和反思；四、对现代科学技术新发展的理解；五、对学科互通之方法论的考察。

我们的初衷是，选择那些真正取消文理壁垒、打通学科隔阂的课程，撰写探索性的读本，使不同学科的学生能在专门学科的“理解模式”的基础上以宽容、互信、超越的心态，通过通识核心课程的学习，整合知识，提升品格，力求发展出共通的“理解模式”。只有这样，学生才有可能在专业知识的学习上更上层楼，建立共通的识见，从而发展出超越专业划分、知识区隔的认识能力和精神境界，塑造全新的人格和心灵。能在目前通识教育的热潮中为中国教育改革提出一种可供参考的思路，开拓一种新的可能，这是我们最深沉的心愿所在。

中国人民大学出版社

2007年8月10日

序

杨军自 20 世纪 80 年代开始学“易”。因为学“易”才认识了我，后来成为我的学生。杨军学“易”有天赋，刻苦，因而很有成就。但是他一直很谦虚，说自己不是研究《周易》的，这是就他在学校里所学的专业而言，其实，他于《周易》的理解已经远远超出了某些号称专门研究《周易》的人。出于同样的原因，他关于易学的见解，仅见于朋侪间的讨论，很少公开发表。我想，这意味着他在易学领域还能进步，因为他深通“谦”道。

在历史学领域，杨军著述很多，在易学领域，这是他的第一本著作。虽然本书的体例决定了这是一部向初学者介绍《周易》与易学的著作，但内行自然不难看出，于基本知识的介绍与诸家易说的介绍中，融入了多少杨军的个人见解，而且有些是前人所未曾注意到的。比如，说孔子学习占筮是出于从政的目的，分析《周易》在儒家教育体系中所处的地位，认为不宜将宋人的“图”“书”之学归入象数一类，而应视之为义理派的新分支，以及通过大过卦、归妹卦与渐卦分析当时人对老夫少妻、老妻少夫婚姻的看法，等等。读来很有新意，也令人信服。

本书讲思想的部分不少，特别是第二章讲筮法中的思想、卦序中的思想，第三章讲卦象分析中的思想，再加上第四章全章，很多是杨军关于《周易》的思想，不仅有创见，也很精彩。这些部分体现出本书具有较高的思想性，不仅仅是一部介绍性著作，更是一部关于

《周易》的全方位研究性著作。

第五章是对易学发展史的简单梳理，虽然文字不多，但义理派与象数派的大家都提到了，既侧重义理派的介绍，又不废象数，这很好。其中也提到了占筮技术的发展，这是前人谈易学史时多不提的，认为这些不属于易学。其实，完全忽视占筮，就不能真正理解象数派的东西了。象数毕竟是易学的一个分支，我们今天不提倡它，但应该研究它，了解它的来龙去脉。

在书的最后，杨军还写到了《周易》学习方法，看得出，这是他治“易”的心得之一。关于《周易》的书中很难见到对学习《周易》的方法与心得的介绍，初学者如果没有人指导，无门而入，甚者往往流于占卜，这是当代易学发展的一个大问题。杨军能注意到这一点，并试图指出一条学“易”途径，这是很有益的尝试。

是为序。

吕绍纲

2006年9月11日

于长春市东朝阳胡同寓所

目 录

序	1
第一章 《周易》是什么性质的书	1
一、《周易》一书的结构	2
二、《周易》的成书时代与作者	12
三、孔子与《周易》	21
四、《周易》在儒家经学中的地位	28
第二章 《周易》筮法与卦序	33
一、《周易》筮法	34
二、《周易》筮法包含的思想	45
三、筮法流变	53
四、关于卦序	61
五、《周易》卦序包含的思想	66
第三章 《周易》的卦象	76
一、《周易》的卦象	76
二、根据卦象判断吉凶的原则	91
三、春秋时代的卦象分析法	99
四、卦象分析中的思想内涵	108
第四章 《周易》经传中的哲学思想	121
一、《周易》的宇宙观	122

二、《周易》的世界观	133
三、《周易》的人生观	141
四、《周易》的辩证思想	148
第五章 易学流变	155
一、先秦时期的易学	156
二、秦汉易学	162
三、魏晋隋唐易学	177
四、宋元易学	187
五、明清易学	210
六、近现代易学	218
第六章 《周易》的现实意义	228
一、《周易》在传统文化中的地位	229
二、《周易》的历史价值	234
三、《周易》的现实意义	242
四、现代应该如何研究《周易》	244
主要参考文献	251
后记	254

第一章 《周易》是什么性质的书

当代中国人最感兴趣的儒家经典无疑是《周易》。研究《周易》一书所形成的“易学”，以及与《周易》一书相关的文化因素所构成的“易文化”，都受到文化阶层的广泛关注。在民间，因为有传统迷信思想的支撑，可以说，不知道《周易》的人是极为罕见的。

但是，《周易》是一部什么性质的书，却不见得有多少人清楚。有人在研究《周易》与哲学、逻辑学、历史学、文学等人文学科的关系，也有人在研究《周易》与建筑学、数学等自然科学的关系，德国著名数学家莱布尼茨就是在受到《周易》中的卦象的启发之后，才发明了作为计算机基础原理的二进制。当然，也有很多人在运用《周易》从事占卜活动，只不过美其名曰“预测学”罢了。

从人文学科出发研究《周易》的人强调，《周易》作为中国现存最古老的典籍之一，对中国文化的影响至深，中国人特有的思维模式、伦理观念、审美意识以及价值系统都可以在《周易》一书中寻到自己的根，好像《周易》是一部中国文化的百科全书。从自然科学出发研究《周易》的人则力求将更多的现代科技知识与《周易》挂上钩，给人的印象是，《周易》中蕴涵着无数现代科技知识的原理，简直就是引领科技发展的科学启示录。用《周易》占卜者则强调通过《周易》进行的“预测”其结果是多么的灵验，以至各种迷信活动都要给自己披上《周易》的外衣，以抬高自己的地位并求得某种合法性，使《周易》真正成为诸占卜书之祖。

那么,《周易》到底是一部什么性质的书呢?在回答这个问题之前,让我们先从介绍《周易》一书的特殊结构开始。

一、《周易》一书的特殊结构

《周易》一书书名的内涵古人说法不一,但大体上都是将之分解为“周”与“易”两个字来解释。

《周易》的“周”,一种说法认为,其含义是“周普无所不备”,即普遍、包容一切的意思,指《易》这部书所讲的道理是无所不包的。东汉大经学家郑玄就是这么解释的,但支持这种说法的学者并不多。多数学者认为,《周易》的“周”是朝代名,指夏商周的周代,其命名方式与另一部儒家经典《周礼》相同。所谓“周礼”,就是周代的礼俗或周人的礼俗;所谓“周易”,就是周代的易书或周人的易书。

《周易》的“易”,从造字法的角度说,一种观点认为是象形字,是模仿的蜥蜴。另一种观点认为是“日”字与“月”字的组合。蜥蜴俗称变色龙,其特点是善于变化自身的颜色。“日”即太阳,在古人看来是最大的“阳”,而月亮是最大的“阴”,古人常用日月来代指阴阳,而阴阳最大的特点也是变化。因此,从造字法的角度说,取“易”字作为书名,是为了突出“变化”这一内涵。所谓“周易”,就是周代的讲阴阳变化的书。目前通行的《周易》一书的英文译名 *The Book of Change*,就是采用了这种内涵的译法。

古人对《周易》之“易”最通行的解释是,“易”有三意:简易、变易、不易。简易即简单,变易指变化,不易即不变,指不可替代。综合而言,是说《周易》这部书所讲的关于变化的道理虽然简单,但却是不可替代的。

《周礼·春官》说：“太卜掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”认为从前的“易”书有三种。学者一般认为，这里所说的《连山》是夏代的“易”书，《归藏》是商代的“易”书，《周易》是周代的“易”书。前两者与《周易》一样，都是古代的占卜用书。有的学者根据这条记载提出，“易”是夏商周时代对占卜用书的通称，也是有一定道理的。

在《周易》一书经过孔子的整理，被列为儒家的经典之后，因为其是“经”书，也被称为《易经》。

《周易》一书既不是像现代多数著作一样分为章节，也不是像大多数中国古籍那样分为卷，或分为篇。《周易》一书的基本单元是“卦”，全书分为64个“卦”，即所谓六十四卦。六十四卦每卦都有一个特殊的名称，即卦名，其排列次序是固定的。六十四卦的卦名与排列次序我们可以列表如下。

六十四卦卦名卦序表

序号	卦名	序号	卦名	序号	卦名	序号	卦名	序号	卦名	序号	卦名
1	乾	12	否	23	剥	34	大壮	45	萃	56	旅
2	坤	13	同人	24	复	35	晋	46	升	57	巽
3	屯	14	大有	25	无妄	36	明夷	47	困	58	兑
4	蒙	15	谦	26	大畜	37	家人	48	井	59	涣
5	需	16	豫	27	颐	38	睽	49	革	60	节
6	讼	17	随	28	大过	39	蹇	50	鼎	61	中孚
7	师	18	蛊	29	坎	40	解	51	震	62	小过
8	比	19	临	30	离	41	损	52	艮	63	既济
9	小畜	20	观	31	咸	42	益	53	渐	64	未济
10	履	21	噬嗑	32	恒	43	夬	54	归妹		
11	泰	22	贲	33	遯	44	姤	55	丰		

如果按照现代的观念来理解，我们也许可以说，《周易》一书共六十四章，第一章“乾”，第二章“坤”，第三章“屯”，等等。《周易》六十四卦分为两部分，第一部分包括第一卦“乾”至第三十卦“离”，共三十卦，称“上经”；第二部分包括第三十一卦“咸”至第六十四卦未济，共三十四卦，称“下经”。这种划分方法有点类似现代著作中的上下篇或上下编。

至于《周易》的六十四个单元为什么称“卦”，通常有两种解释。一种认为“卦”就是“挂”，古人用草棍算卦，在算卦的过程中常常要将草棍“挂”在手上，因此将算出来的结果也就称为“挂”，后来写做“卦”。另一种解释是，“卦”字从造字法的角度看，可以分解为两个“土”、一个“卜”，即土人们在一起占卜。也许后一种解释更合理一些吧。

对于《周易》六十四卦的次序，古人曾编出顺口溜，以方便记忆。

乾坤屯蒙需讼师，比小畜兮履泰否，
同人大有谦豫随，蛊临观兮噬嗑贲，
剥复无妄大畜颐，大过坎离三十备。
咸恒遯兮及大壮，晋与明夷家人睽，
蹇解损益夬姤萃，升困井革鼎震继，
艮渐归妹丰旅巽，兑涣节兮中孚至，
小过既济兼未济，是为下经三十四。

《周易》六十四卦的每一卦内部构成都是相同的，先是卦画、卦名、卦辞，而后是六“爻”的爻题、爻辞。为方便说明，我们现在随便拿出一卦来作为例子。

䷵中孚：豚鱼，吉。利涉大川，利贞。

初九：虞吉，有它不燕。

九二：鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。

六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。

六四：月几望，马匹亡，无咎。

九五：有孚挛如，无咎。

上九：翰音登于天，贞凶。

这是《周易》第六十一卦中孚卦。那个由六个长横或短横组成的图像就是所谓“卦画”，也称“卦象”。在周易的卦画中，一长横代表“阳”，两短横代表“阴”，两者都称为“爻”，一长横，即“—”，称“阳爻”；两短横，即“--”，称“阴爻”。每一卦的卦画都是由六爻组成，但具体包括几个阴爻、几个阳爻却不一定，上面所引的中孚卦是包括了四个阳爻、两个阴爻。

关于“—”和“--”两个符号的来源，现代学者提出了几种猜测。郭沫若认为，卦画出现于生殖器崇拜盛行的时代，当与古人的生殖崇拜观念有关，“—”应是象征男根，而“--”象征女阴。也有的学者认为，卦画可能源于古代结绳记事的习俗，“--”象征一根绳子，中间打一个结，“—”则象征不打结的绳子。高亨认为，卦画可能与占筮用的工具有关，占筮开始是用竹棍进行求卦的，竹棍有两种：一种是一节，用来象征阳性，即画做“—”，另一种是两节，用来象征阴性，即画做“--”。屈万里认为，卦画与古人用龟甲占卜的活动有关，卦画是对龟甲纹理的描写。张政烺认为，卦画来源于数字卦，“—”是数字“一”的变体，“--”是数字“六”的变体。汉字中的六最初是写作“𠄎”的。目前最流行的是张政烺的说法。

根据六爻在卦画中所处的位置，最下面的一爻被称为“初爻”，由此向上，依次是“二爻”、“三爻”、“四爻”、“五爻”和“上爻”。在《周易》一书中，阳爻用“九”来表示，阴爻用“六”来表示。每一爻的名字，就是由表示这一爻在卦画中所处位置的“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”等字和表示这一爻阴、阳性质的九、六结合而成的。

还是以上面的“中孚”卦为例。中孚卦最下面的爻，也就是初爻，是一个阳爻，“—”，应用“九”表示，因此，中孚卦的初爻被称为“初九”；二爻也是阳爻，也用“九”表示，被称为“九二”；三爻是阴爻，“--”，应用“六”表示，因此被称为“六三”；四爻也是阴爻，用“六”表示，被称为“六四”；五爻是阳爻，用“九”表示，因此被称为“九五”；上爻是阳爻，用“九”表示，被称为“上九”。需要注意的是，第一爻和第六爻不是称“一爻”和“六爻”，而是称“初爻”、“上爻”，而且“初”、“上”两字要放在表示这一爻性质的“九”、“六”两字的前边，就中孚卦而言，就是“初九”与“上九”，而其他四爻则是表示这一爻性质的“九”、“六”两字在前，表示这一爻位置的“二”、“三”、“四”、“五”等字在后，就中孚卦而言，分别是“九二”、“六三”、“六四”、“九五”。

由于爻的位置仅有六种，每爻的性质仅存在阴或阳两种可能，因此，《周易》六十四卦，每卦六爻，共三百八十四爻，而爻的名字却只有十二个：初九、初六、九二、六二、九三、六三、九四、六四、九五、六五、上九和上六。这些爻的名称古人称之为“爻题”。前面所引的中孚卦的内容中，“初九”、“九二”、“六三”、“六四”、“九五”、“上九”，就都是所谓爻题。爻题代表的意义详见下表。

爻题意义表

卦画	爻的位置	爻的名称	含义	卦画	爻的名称	含义
—	初爻	初九	初爻是阳爻	--	初六	初爻是阴爻
	二爻	九二	二爻是阳爻		六二	二爻是阴爻
	三爻	九三	三爻是阳爻		六三	三爻是阴爻
	四爻	九四	四爻是阳爻		六四	四爻是阴爻
	五爻	九五	五爻是阳爻		六五	五爻是阴爻
	上爻	上九	上爻是阳爻		上六	上爻是阴爻

以前面所引的中孚卦为例，在卦画后面的“中孚”两字，就是这一卦的名字了，即卦名。卦名后面的一段话，“豚鱼，吉。利涉大川，利贞”，是对这一卦性质的形象说明，即所谓卦辞。接下来跟在六爻的“爻题”后面的一段话，是用来解释这一爻的性质的，即所谓爻辞。

《周易》的卦爻辞大体说来可以分为三种：象征之辞，即比喻；叙事之辞；以及占断之辞。由于《周易》一书最初是占卜用书，所以，上述三个方面的卦爻辞都是从不同方面为占卜的目的服务的。象征之辞是通过比喻的方式来暗示吉凶，叙事之辞是通过所讲述的事情隐含吉凶，这两种卦爻辞虽然没有明确判定一卦一爻的性质是吉是凶，但通过对比喻和叙事的揣摩，也是可以理解其为吉为凶的。占断之辞则是直接说明这一卦这一爻是吉还是凶。《周易》中常用的占断之辞主要有：元亨、利贞、贞吉、贞凶、无咎、有悔、悔亡、利……、不利……、利……之贞，等等。

还是以上引中孚卦为例，卦辞中的“豚鱼”是一种比喻，即象征之辞，而后面的“吉。利涉大川，利贞”则都是占断之辞。六爻的爻辞中，“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”、“翰音登

于天”都是象征之辞，用鸟儿来作比喻。“得敌，或鼓或罢，或泣或歌”、“月几望，马匹亡”、“有孚挛如”则是叙事之辞。“虞吉，有它不燕”、“无咎”、“贞凶”则是占断之辞。

《周易》卦爻辞中的叙事之辞虽然非常简略，但却涉及当时人生活的许多方面，具有较高的史料价值。最早指出这一点的是郭沫若，他认为，有些卦爻辞的内容反映了商旅、耕种、工艺、家庭关系、政治组织、战争、赏罚、阶级、宗教、艺术等古代社会的多方面的情况。据郭沫若的研究，《易经》所反映的时代是由牧畜业向农业转化的时代，但牧畜业生产还是当时人生活的基调。郭沫若认为，《易经》的时代中国已经进入奴隶社会。

《周易》中的许多卦六爻的爻辞合在一起，讲的就是一个完整的故事。比如师卦六爻的爻辞是：

初六：师出以律，否臧凶。

九二：在师中，吉，无咎，王三锡命。

六三：师或舆尸，凶。

六四：师左次，无咎。

六五：田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

上六：大君有命，开国承家，小人勿用。

初爻讲的是部队的出征，但这支部队纪律不是很严明；二爻是部队开至前线但还未与敌人交锋，纪律不严明的危害还没有表现出来，君主多次嘉奖，显然对这支部队寄予厚望。三爻是这支部队因纪律不严明而打了大败仗；四爻是战事不利，不得不后退。五爻是说这支部队的主帅战死了，他的弟弟将他的尸体送回国内。因为主帅的战死，他治军纪律不严的过错也就无人追究了，相反，君主有感于他的

死，还把他的弟弟分封为诸侯。《周易》中类似的卦是很多的，而故事本身既暗示着吉凶，也包含着人生的哲理。

卦画、卦名、卦辞、爻题、爻辞，合起来就构成了一卦的完整内容。这些内容就是《周易》一书的原文，也就是所谓“经”的部分。除了经文，《周易》一书还包括“传”文，这也是《周易》结构上的特点。

儒家的五经都有许多部“传”，这是后人解释经书内容的著作，是不能算做经的。比如，说到《春秋》经，就是指那大约一万六千字的经文，而不会包括《左传》、《公羊传》和《穀梁传》的内容；说《诗经》，就是指三百零五篇诗，《毛传》的内容不算在内。但《周易》却不同，因为孔子曾为《周易》作传，由于孔子的特殊地位，他为《周易》所作的传文，与《周易》的经文一样被视为“易经”的组成部分。

孔子为《周易》所作的传也被称为《易大传》，以区别于其他的易传，但目前更通行的名称是“十翼”。所谓“翼”，即指翅膀。其含义是，就像翅膀帮助鸟儿飞翔一样，孔子所作的传有助于对经文的理解；鸟儿离开翅膀无法飞翔，《周易》没有了孔子的传也就无法理解了。

所谓“十翼”共有七种，篇名分别是《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。其中《彖传》、《象传》、《系辞传》都分为上、下篇，总共十篇，因而称“十翼”。

《周易》分为“经文”与“易传”两部分内容。最初，这两部分内容都是独立成篇的。经文分上、下，加上传文十篇，全书共分十二篇。在流传的过程中，为方便阅读，古人将解释卦辞与爻辞的《彖传》、《象传》的内容割裂，分别插入相应的卦辞与爻辞之下，《文言传》因为是解释乾、坤二卦的，也被插入乾、坤二卦之后，具有总论

性质的《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》列于全书之末，这也就是现在通行的《周易》一书的体例了。

还是以中孚卦为例，在插入相关的传文之后，就变成了下面的样子，这就是通行本《周易》的面貌了。

䷼中孚：豚鱼，吉。利涉大川，利贞。

《彖》曰：“中孚”，柔在内而刚得中，说而巽，孚乃化邦也。“豚鱼吉”，信及豚鱼也。“利涉大川”，乘木舟虚也。中孚以利贞，乃应乎天也。

《象》曰：泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。

初九：虞吉，有它不燕。

《象》曰：初九“虞吉”，志未变也。

九二：鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。

《象》曰：“其子和之”，中心愿也。

六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。

《象》曰：“或鼓或罢”，位不当也。

六四：月几望，马匹亡，无咎。

《象》曰：“马匹亡”，绝类上也。

九五：有孚挛如，无咎。

《象》曰：“有孚挛如”，位正当也。

上九：翰音登于天，贞凶。

《象》曰：“翰音登于天”，何可长也？

上面黑体字的部分才是《周易》的原文，就是“经”的部分，其他是孔子作的“传”。“《彖》曰”后面的文字是《彖传》，“《象》曰”后面的文字是《象传》。习惯上，把卦辞下面的《象传》内容称

为“大象”，而将爻辞下面的《象传》内容称为“小象”。“大象”是解释卦的，每卦只有一条；“小象”是解释爻的，每卦有六条。

《周易》一书先是自乾至未济六十四卦，包括经文，也包括孔子所作的传文，而后是《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》四种传文。《系辞传》是“十翼”中最重要的部分，文字也比较长，因而分为上下篇。它揭示了《周易》的奥秘，阐释了《周易》的思想内涵，《周易》中许多难于理解的问题，都是靠它提供答案。可以毫不夸张地说，如果没有《系辞传》，我们现在就不可能对《周易》一书有真正的了解。《说卦传》实际上谈的是两方面的内容，开头的三段文字与《系辞传》一样，也是概论《周易》全书的，其重要性不亚于《系辞传》，接下来是谈八卦的性质以及八卦的取象问题。《序卦传》说的是六十四卦排列次序的意义，证明卦序中包含着深刻的思想内涵。《杂卦传》谈的是卦的性质，通篇都是将六十四卦两两相对，然后用最简洁的一句话甚至是一个字来概括每一卦的性质。如“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧，《临》、《观》之义，或与或求”，等等。但《杂卦传》中所说的六十四卦的性质往往与《彖传》、《象传》所说不符，其叙述六十四卦的顺序也不同于《周易》正文中六十四的排列次序。学者们一致认为，《杂卦传》的内涵是非常难于理解的，因此，有些《周易》的注释就抱着“存疑”的态度，对《杂卦传》不作注释和解说。

上面所示就是《周易》一书最完整的样式了，但是，现在出版的《周易》却极少有像这样仅包括原文的，一般都是将上面的内容作为《周易》的原文，而下面再加上某个作者对这些内容的注释。从古至今，注释《周易》都是将孔子的传文内容与经文一样加以解释的，这也反映出，在《周易》一书中，孔子所作的“十翼”具有经文的地位。

二、《周易》的成书时代与作者

关于《周易》的成书时代与作者，汉代人有一种说法，即“人更三圣，事历三古”，在宋代以前，这种说法的真实性一直没有受到怀疑。所谓“人更三圣”，是认为《周易》中的卦画是伏羲发明的，卦爻辞都是周文王所作，而“十翼”则是孔子所作，是先后经历了这三位大圣人的努力，才最终完成了《周易》这部书。所谓“事历三古”，是因为在汉代人的观念中，伏羲属于上古时代的人，周文王属于中古时代的人，孔子属于下古时代的人，因而认为，《周易》的成书经历了上古、中古至下古的漫长过程。

实际上，所谓上古、中古、下古是汉代人的历史观，即将汉以前的所有时期笼统地划分为上古、中古、下古三个阶段，用以概指整个古代。说《周易》的成书“事历三古”，也就等于说，《周易》的成书经历了汉以前的整个古代时期，这种说法显然是非常模糊不清的。

其中最应受到质疑而古人却一直深信不疑的是伏羲画卦的说法。无论怎么说，古人关于伏羲的记载都是一种神话传说，是不能视为信史的。尤其需要引起我们注意的是，在目前发现的汉代画像砖中，还出现了人身蛇尾的伏羲与同样人身蛇尾的女娲尾部交缠在一起的形象，这无疑是关于伏羲、女娲兄妹结婚以繁衍人类的神话的实物资料，证明在汉代人的观念中，伏羲是传说中的人类始祖。将卦画的发明归之于伏羲，换言之，就是认为人类的始祖发明了卦画。这说明汉代人就已经弄不清楚卦画究竟起源于何时了，所以才将之看成与人类的起源同样古老。

按照《系辞传》的说法，卦的生成经历了几个阶段。第一个阶段首先出现了阴、阳，用卦画表示就是一和--。第二个阶段出现了“四象”，用卦画表示分别是☰ ☷ ☲ ☵，分别称为老阳、少阳、老阴、少阴。到第三个阶段才出现了“八卦”，八卦也称为三画卦，因三画卦仅有八个，所以称八卦。用卦画表示为☰ ☷ ☲ ☵ ☴ ☳ ☶ ☱，其名称分别是乾、巽、离、艮、坤、震、坎、兑，分别代表自然界的八种物质，乾代表天，巽代表风，离代表火，艮代表山，坤代表地，震代表雷，坎代表水，兑代表泽。最后一个阶段是在形成八卦以后，将八卦两两相重，才形成了六十四卦。六十四卦作为六画卦，是由两个三画卦重叠组成的。上面的一个三画卦称为上卦或外卦，古人也称“悔”，下面的一个三画卦称为下卦或内卦，古人也称“贞”。

从八卦与六十四卦的形成过程来看，从八卦的出现到六十四卦的完善，一定经历了相当漫长的历史时期，经历众多人之手，而绝不可能是某一个人的发明。从这个角度说，伏羲画卦的说法也是不能成立的。

古人认为八卦是伏羲的发明，对此没有异议，但对是谁将八卦两两相重形成六十四卦的问题，古人却存在不同的认识。王弼主张发明八卦的是伏羲，将八卦相重发明六十四卦的也是伏羲。郑玄则认为发明六十四卦的是神农，孙盛认为是夏禹，司马迁认为是周文王。似乎司马迁的说法得到了较多的支持，但这四种说法同样都是没有什么依据的。

现代学者早已抛弃了伏羲画卦的说法，对卦画出现的时代进行了重新研究。吕绍纲先生通过对《尚书·尧典》的研究认为，在尧的时代，中国古人才知道了“历象日月星辰”，懂得了“期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁”，即发现了日月运行造成的寒暑变化，从而产生了天的概念、年的概念与四时的概念。八卦中包括乾卦，并

以乾卦代表抽象意义的天，可见八卦的形成必在尧的时代以后。按《周礼》的记载，夏代已经存在易书《连山》，说明六十四卦的发明不会晚于夏王朝的建立。概言之，卦画的起源大约就是在尧以后、夏王朝建立以前，大体上相当于原始社会末期。由于尧生活的时代现在学术界尚无定论，按这种说法，卦画起源的上限尚不能十分肯定。但目前学术界基本可以认定，夏王朝出现于公元前 21 世纪，也就是说，卦画的出现不会晚于公元前 21 世纪。

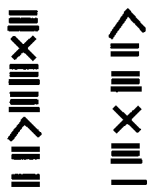
关于卦画的起源，另一种影响比较大的现代学者的说法是张政烺的卦画源于数字卦说。这种说法将阴阳爻的起源和数字联系起来，认为阳爻是从奇数一演变过来的，阴爻是从偶数六演变过来的。阳爻和阴爻分别代表了奇数和偶数。

北宋重和元年（1118 年），湖北孝感出土了六件西周时期的青铜器，北宋时孝感归属安州，因此，这批青铜器被称为“安州六器”。其中一件中方鼎的铭文的最后出现了如图所示的两个奇怪符号，古人一直无法破译。



郭沫若认为这是族徽，著名古文字学家唐兰认为这是一种特殊的文字，是以数字当做字母组成的。随着考古学的发展，类似的奇怪符号发现得越来越多。张政烺最早提出，这是用数字记载的卦，并称之为数字卦。李学勤认为，上面的符号实际上是两个卦，依自下而上的顺序，其数字分别是“666687”和“666678”，依照奇数为阳，画为一，偶数为阴，画为--的原则，上述两卦分别是䷖和䷇，即剥和比两卦。

类似的数字卦不仅见于商周青铜器。在江苏省海安县青墩的崧泽文化遗址中发现的骨角上刻有如图所示的数字符号，即“463353”、“135326”。如果我们依照奇数为阳，偶数为阴的原则将之转换成卦画，这两组数字分别是遯卦䷠和大壮卦䷡。



崧泽文化距今约 4900—5800 年，因首次发现于上海市青浦区崧泽村而得名。崧泽文化上承马家浜文化，下接良渚文化，是长江下游太湖流域的重要的文化阶段。一般认为，崧泽文化属于新石器时期母系社会向父系社会过渡阶段。也就是说，用数字卦的说法来解释卦画的起源，甚至可以将六十四卦出现的时间上溯至大约距今五千年以前。但这种说法存在的问题是，由数字卦直接转化成六十四卦的说法，显然与《系辞传》所说的六十四卦是由八卦两两相重形成的说法不相吻合。

不论卦画的起源是多么的古老，准确地说，这只能说明与《周易》一书相关的八卦与六十四卦的起源，至多我们可以看做与《周易》一书有关的思想最初产生萌芽的时间，而与《周易》一书的成书时间关系不大。《周易》成书的时间应该以占《周易》经文主体部分的卦爻辞的出现时间为准，而与卦画出现的时间关系不大。

按照传统的说法，卦爻辞的作者是周文王，或者按照司马迁的说法，是周文王被商纣王囚禁在羑里期间所作。对卦辞出自周文王之手似乎古人并无异议，但对于爻辞的作者却存在不同的说法，如司马

迁、郑玄都认为，爻辞与卦辞一样，也是周文王所作。但郑众、贾逵、马融等众多的经师却都主张，爻辞是周公所作。

现代也有学者将上述古人的说法抛开，另立新说的。日本学者本田成之率先提出，《周易》最后写定于战国初期。郭沫若支持这一观点，并进一步肯定《周易》的作者就是《史记·仲尼弟子列传》中传授《周易》之学的第三代人楚国人馯臂子弘，或者是《汉书·儒林传》中传授《周易》之学的第四代人楚国人馯臂子弓。李镜池不同意上述观点，认为《周易》成书于西周末年。

我们需要注意的是，作为“十翼”之一的《系辞传》中曾经两次对《周易》出现的时间作过推测。

易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？

易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？

两处的行文用的都是推测的、不确定的语气，而不是肯定句。这证明，生活在春秋末期的孔子对《周易》成书的时间，也就是《周易》一书卦爻辞形成的时间，已经无法确定了，他只是推测，《周易》的成书大约是在商末周初，可能与周文王有关。由此看来，生活时代比孔子晚得多的汉代诸经师，肯定卦辞为周文王所作，并争论爻辞是周文王所作还是周公所作，都是靠不住的说法。

按《周礼》一书的记载，夏代的易书名为《连山》，商代的易书名为《归藏》，周代的易书才是《周易》，也就是说，夏、商、周三代各有各的易书，改朝换代之后，如同要修改历法一样，也要改换易书，以确立新王朝的法统。这种做法也符合夏商周流行的神权政治的特点。周王朝建立后，自然不肯再使用商人的易书《归藏》，而要自

制新的易书，这就是《周易》。由此看来，孔子推测《周易》成书于商末周初还是有道理的。

虽然是周武王最终推翻了商纣王的统治，周人才最终取代了商朝，但周王朝在许多方面的奠基人都是周文王。从这个角度说，在最终取代商王朝的统治之前，周文王就已经编定了周人自己的易书，为新王朝的建立做了必要的准备工作，也是十分可能的。而周公是众所周知的周礼的制定者，作为新王朝礼法的制定者，他在新王朝编定了新的易书也是完全可能的，因此，古人认为卦爻辞出自周文王或卦辞出自周文王、爻辞出自周公的说法，虽然没有什么证据，却是合乎情理的推测。

顺便说一句，廖名春通过对《周易》经文基本词汇、实词附加成分、虚词运用情况的研究，认为从文字语言的角度来看，《周易》当成书于商末周初，这与我们上面的分析所得出的结论是一致的。

综上所述，如果我们仅从《周易》一书的经文部分出发，可以说，其成书的背景大体上还是清楚的：《周易》经文部分大约成书于商末周初，其作者很可能是周文王或周公。其中包含的思想可以上溯到夏商两代甚至夏王朝建国以前，特别是卦画，当出自夏代以前甚至可能早至距今五千年以前。

《周易》虽然成书于商末周初，但在西周之世，流传的范围可能一直有限。除了周王室的巫史掌握《周易》的内容，并以之为周王室从事占卜方面的服务之外，可能仅有少数几个文化比较发达、与周王室关系比较密切的诸侯国拥有《周易》一书的全文。

《左传》于昭公二年（公元前540年）记载：

晋侯使韩宣子来聘，且告为政，而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣，吾乃今知

周公之德与周之所以王也。”

这里所记载的韩宣子在鲁国所见到的《易象》就是我们通常所说的《周易》，对于这一点，自来没有人表示过怀疑。从韩宣子的赞叹中我们可以意识到，至春秋时代，或者说公元前 540 年前后，《周易》一书还是不大容易见到的秘籍，甚至被视为“周礼”的标志。鲁国之所以拥有《周易》，恐怕还与鲁国与周王室的特殊关系有关。韩宣子的赞叹表明，当时拥有《周易》一书的诸侯国还是少数，民间就更难以见到了。孔子能见到《周易》并以之教授弟子，当也与他是鲁国的贵族有关。从这个角度看，很可能正是孔子第一次将这部贵族阶层的秘典传播到民间的。

古人是将“十翼”也视为《周易》或《易经》的组成部分的，谈到《周易》的成书，就不能不对“十翼”的成书问题加以讨论，而古人对这个问题的分歧比较大。

司马迁的《史记·孔子世家》中记载“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝”，已经明确肯定，“十翼”为孔子所作，其中并提到《彖传》、《系辞传》、《象传》、《说卦传》、《文言传》等篇的篇名。由于古书没有标点符号，导致现代学者对这条记载的理解有一点小的区别。有的学者认为，“序”字也应加书名号，是指《序卦传》，如果这样的话，“十翼”七篇中，只有《杂卦传》没有出现在《史记》的记载中。但另一种说法是，“序”不是指《序卦传》，在这里是做动词用。从语法的角度分析，后一种说法更可信一些。

这种记载经历汉唐，从未有人怀疑过。至宋代欧阳修作《易童子问》，才开始对这种观点提出质疑。欧阳修从《易传》的内容出发，认为《易传》存在两个比较严重的问题，一是文字繁衍丛脞，二是内

容有自相矛盾之处。由此认为,《易传》不可能出自孔子之手,因为孔子是圣人,圣人不可能出这么多的毛病。

应该说,欧阳修敢于对圣人留下的经典提出质疑,这在当时是需要极大勇气的,是欧阳修学术思想方面的过人之处,他所发现的《易传》的两个缺点也是十分正确的。可遗憾的是,他却坚持圣人无错误的观念,宁可否定孔子是《易传》的作者,也不敢想象孔子留下的典籍中也会有毛病。这种“始于疑经,渐至非圣”的研究方法与结论,不仅无助于问题的解决,反而增加了不必要的混乱。自宋代以后,《易传》或者说“十翼”是不是出自孔子之手就成为研究《周易》的学者们一直争论的话题。

1973年,在长沙马王堆汉墓中出土的众多帛书中有一部手抄于汉文帝初年的《周易》,其《易传》的部分与今天通行的《周易》有比较大的差别,有许多内容不见于通行本的《周易》。其中有一篇被学者们称为《要》的传文中记载:“夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊。”并记载了孔子对学生由此而产生的质疑的答复。还记载孔子说:“后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同途而殊归者也。”这篇出土文献证明了司马迁《史记》记载的可信性,应该说,孔子与《周易》的关系现在基本上得到肯定了。

但是,欧阳修早已指出的《易传》的两方面问题却仍是不容忽视的,造成这种问题的最大可能是,《易传》并非出自一人之手。马王堆出土的帛书《周易》经文部分除了存在大量的通假字之外,与今天的通行本《周易》并不存在比较明显的不同。可是其传文部分却包含了大量通行本《周易》所不包括的内容,也存在通行本《周易》的文字不见于帛书本的现象。这说明,至少到汉代,《周易》的传文部分还存在不同的版本。那么,先秦时代恐怕并不存在出自孔子之手的“十翼”的定本。联系孔子“述而不作”的习惯来分析,很可能“十

翼”不是孔子写定的，而是孔子的弟子们对孔子关于《周易》的思想言论的整理与汇集，是在孔子去世以后才成书的。学者多认为马王堆出土的帛书《周易》传文成书于战国时期，由此看来，“十翼”的成书很可能是在战国时期。由于“十翼”的思想基本都出自孔子，因而我们可以将孔子看成是“十翼”的作者，但其成书却不是在孔子的时代。“十翼”的这个特点与《论语》是相同的。

此外需要说明的是，爻题出现的时间不会早于战国。

《左传》昭公二十九年记载，史墨引用乾、坤两卦的爻辞，来证明龙的存在，说：

龙，水物也。……《周易》有之，在乾之姤曰“潜龙勿用”，其同人曰“见龙在田”，其大有曰“飞龙在天”，其夬曰“亢龙有悔”，其坤曰“见群龙无首，吉”，坤之剥曰“龙战于野”。若不朝夕见，谁能物之？

其中所引“潜龙勿用”，是乾卦初九爻辞，这里称其为“乾之姤”，是因为乾卦与姤卦仅初爻不同，所以用这种方式来表示所引爻辞出自乾卦初爻。所引“见龙在田”，是乾卦九二爻辞，这里称“其同人”，也就是“乾之同人”，乾卦与同人卦仅有二爻不同，故以此方式来代表乾卦的二爻。所引“飞龙在天”，出自乾卦九五，这里称“其大有”，也就是“乾之大有”，因乾卦与大有卦仅五爻不同，故以此方式来代表乾卦的五爻。所引“亢龙有悔”，出自乾卦上九，这里称“其夬”，即“乾之夬”，乾卦与夬卦仅上爻不同，故以此方式来代表乾卦的上爻。很明显，《左传》在提到乾卦各爻时，另有一套表述方法，而不是用爻题来表示，证明在《左传》成书的时代，尚未出现爻题。多数学者就是根据这条史料，认为爻题的出现不会早于战国

时代。

综上所述,《周易》一书的经文大约出现在西周初年,但长期作为占卜活动的工具书使用,孔子关于《周易》的新思想,至战国时期才由儒家后学整理成书,将之与《周易》经文合写为一部书,恐怕是战国末期至西汉初期的事情了。

三、孔子与《周易》

现代有的学者认为,《周易》出自道家而不是儒家,那么,孔子与《周易》也就谈不上有什么关系了。不可否认,《周易》的思想是后世道教哲学的最重要组成部分,但这恐怕是后世道教兴起时,受到早已在思想界占据统治地位并具有官方意识形态地位的儒家思想影响的结果。先秦时代的道家,似乎与《周易》关系不大。而且,作为先秦时代道家学派重要典籍的《庄子》一书,曾提到孔子在会见道家学派的创始人老聃时自我介绍说:“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。”不管孔子是否真的在会见老聃时曾说过这样的话,这至少可以证明,先秦时代的道家学派认为,孔子是治“六经”的,与《周易》有密切关系。

孔子晚年曾编定“六经”,这是对中国思想文化的巨大贡献。但孔子对于“六经”所做的工作性质是不同的。自汉代以来,就流行孔子“论次《诗》、《书》,修起《礼》、《乐》”的说法。所谓“论次”就是讨论取舍和编排,所谓“修起”就是恢复和弘扬。也就是说,对于《诗》、《书》二经,孔子所做的工作主要是编辑整理,其内容可能包括决定篇目的取舍、拟定文章的篇名、编排所选中篇章的先后次序

等。而对于《礼》、《乐》二经，孔子所做的工作主要是提倡、恢复和弘扬，因为这二者毕竟都是操作性较强的学问，不是仅靠对书本知识的学习就可以解决问题的。所以，有的学者认为，所谓《乐经》不是后代在流传的过程中逐渐失传了，而是当初根本就不曾存在过具有文字内容的“经”。关于孔子对《易经》也就是《周易》所做的工作，孔子的后裔、汉代的孔安国曾有过如下的说明：

先君孔子，生于周末，睹史籍之烦文，惧览之者不一，遂乃定礼乐，明旧章，删《诗》为三百篇，约史记而修《春秋》，赞“易”道以黜《八索》，述职方以除《九丘》。

这里提到的孔子“赞‘易’道”的说法一直为后代所沿用。“赞”，指的是扶助、辅助，是说孔子对于《周易》一书所做的工作是有助于易学发展的，这显然与后代将孔子所作的《易大传》称之为“十翼”具有相同的内涵，也就是指孔子曾为《周易》作“传”，对《周易》一书所包含的思想加以解说。

这里提到的《八索》，也见于《左传》，楚灵王称赞左史倚相说：“良史也，能读三坟、五典、八索、九丘。”古人一致认为，《八索》是先秦时代尚存的远古流传下来的书名，但其内容是什么却已不得而知，汉人的看法已经存在分歧。贾逵认为，《八索》是“八王之法”，而孔安国认为，“八索”就是指八卦。如果我们按孔安国的说法去理解，孔子“赞‘易’道以黜《八索》”，就是说孔子对《周易》一书的新解说有助于易学的发展，并取代了在孔子之前流行的有关八卦的各种学说。

与对其他几部经典的态度不同，孔子对《周易》一书的态度经历过巨大的变化。《史记·孔子世家》说孔子“晚而喜《易》”，马王堆汉墓出土的帛书《要》篇说他“老而好《易》”，都说明孔子是到了

晚年才开始给予《周易》以特殊的重视的。孔子的学生对此都不能理解，他的高足子贡曾问孔子：“夫子它日教此弟子曰：‘德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁。’赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之为也。夫子何以老而好之乎？”从子贡这段问话我们可以看出，孔子早年曾因《周易》是占卜用书而对其有排斥心理，他教育弟子们要重视“德行”和“知谋”方面的培养，而不要总是求神问卜，因而，也就不提倡弟子们读《周易》。也正是因为这个原因，当孔子自己在晚年突然一改从前的做法，特别地喜欢《周易》，“居则在席，行则在囊”，已经达到了坐卧不离的程度时，才引起了弟子们的不理解。

按马王堆汉墓帛书《要》篇的记载，孔子的弟子曾问孔子是不是也相信占卜，孔子回答说：“吾百占而七十当，唯周梁（梁）山之占也，亦必从其多者而已矣。”这说明孔子最初接触《周易》，也是将之当成是占卜用书，是从研究占卜的角度来研读《周易》的，因此才会频繁地占卜。

孔子一生“不语怪力乱神”，就是从不谈论稀奇古怪的事物、不谈论暴力、不谈论犯上作乱的事情，也不谈论那些神秘兮兮的事情，很明显，孔子并不相信鬼神，更不相信占卜算卦一类的东西。对此，追随孔子多年的弟子们都是十分清楚的。所以，当他们发现孔子晚年开始经常自己用《周易》来占卜时，就大惑不解，以至最终对孔子是否相信占卜提出了质疑。

《论语》里边记载着孔子说过：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”证明孔子开始认真研究《周易》时，他已经50多岁了，所以后来才感慨，如果自己再有多几年的时间，从50岁起就认真研究《周易》，那就可以没有大的错误了。我们知道，孔子自55岁时开始了长达十四年的周游列国的旅程，直到68岁时才返回故乡鲁国。由此看来，孔子对《周易》发生深厚的兴趣，是在他周游列国的途中。

马王堆汉墓帛书《要》篇描述孔子晚年喜爱《周易》，经常随身携带，是“行则在囊”。当时的书都是用竹简写成的，分量很重，体积也比较大，如果不是出远门的话，古人是不会将之装进袋子带走的。这条记载也暗示我们，孔子喜爱《周易》的时代，他还经常需要远行。孔子 68 岁回到鲁国之后再没有远行过，这从另一角度证明了，孔子研读《周易》是在周游列国时期。

为什么孔子在开始周游列国之后，一反常态地对《周易》加以重视并频繁地占卜呢？在回答这个问题时，我们必须注意到孔子所处的社会环境。

春秋时代的各个诸侯国都非常流行用《周易》来占卜，国家的重大决策无不受到占卜结果的影响。在《左传》一书中，用《周易》占卜的记载共有 12 条，另有 6 条虽然没有提到占卜但却在引用《周易》的卦或辞来说明问题。我们可以毫不夸张地说，用《周易》占卜是当时诸侯国政治活动的重要组成部分，不了解《周易》占卜术的人，是很难跻身于各诸侯国的决策层的。

孔子周游列国，是希望找到肯任用自己的君主，以实现自己的政治理想，因此，为了成功地进入各国的政界，他不得不投各国君主之所好，开始研究虽然他很蔑视但当时社会上却非常流行的《周易》占卜术。

孔子在谈到自己的治学经历时曾经说，他“五十而知天命”，作为学者，孔子在 50 岁时思想已经相当成熟了。所以，孔子最开始研究《周易》虽然是从占卜的角度出发，但很快，他就发现了《周易》一书在占卜之外的巨大价值。

首先吸引孔子的是《周易》的卦爻辞。孔子曾说：“《尚书》多於矣，《周易》未失也，且又〔有〕古之遗言焉。”在当时孔子所接触到的典籍中，《周易》六十四卦的卦爻辞大约成书于商周之际，仅晚于

《尚书》，而早于《诗经》的大多数篇章，因而孔子才将《周易》与《尚书》相提并论，并认为，《尚书》虽然成书早于《周易》，但在流传过程中多有缺失，而《周易》的卦爻辞却是完整地保存了下来，仅仅从这个意义上讲，《周易》一书也非常值得重视。更何况在《周易》的卦爻辞中还保存着“古之遗言”，即往圣先哲的至理名言。

在开始研究《周易》的卦爻辞之后，孔子再一次明确否定《周易》占卜术。孔子对弟子们解释自己为什么晚年特别喜好《周易》时说：“予非安其用也。”所谓的“用”，是指对《周易》的应用，而当时社会上最流行的对《周易》的应用就是占卜，孔子这里是在明确表示，他并不赞成以这种方式使用《周易》这部古老的典籍。

其次，在研究《周易》卦爻辞的基础上，孔子开始深入研究《周易》六十四卦以及卦爻辞中所蕴涵的深刻哲学思想。孔子曾说，对《周易》的学习可以达到“刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，渐人为而去诈”的效果。意思是，过于刚强者，学了《周易》之后，就会懂得过于刚强所可能带来的灾祸，因而知道有所畏惧。过于柔弱者，学了《周易》之后，就会懂得要以刚去济柔。愚人学了《周易》之后就会变得聪明，“渐（奸）人”学了《周易》之后就会去掉狡诈之心。非常明显，孔子是在强调，《周易》中包含着深刻的人生哲学，应该将《周易》视为一部讲人生哲理的著作，通过对《周易》中所包含的人生哲理的学习，指导人树立正确的人生观与道德观。这才是对《周易》一书的正确的应用方法，而不应该使用《周易》从事占卜。

从研究《周易》占卜术入手，孔子走向研究《周易》卦爻辞和卦象、筮法中包含的哲学思想的道路，从而开创了一条全新的学习和应用《周易》之路。对此孔子曾有过非常明确的表述：

《易》，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，

明数而达乎德，则其为之史。史、巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？

在这里，孔子将《周易》的研究分为“占（赞）、数、德义”三个层次，强调“占”的就是巫，强调“数”的就是史，只有强调“德义”的才是圣贤。孔子反复强调自己对《周易》的态度是“观其德义”、“求其德”，也就是研究其中的思想。

当时社会上研究《周易》的主要是从事巫或史这两种职业的人，他们都是按传统观点将《周易》视为占卜用书，主要研究如何使用《周易》从事占卜活动。所以，孔子才强调“吾与史巫同途而殊归”，虽然孔子与史、巫一样，也研究《周易》，但着眼点却是不一样的，目的也是不一样的，即“同途而殊归”。

孔子也已经意识到，自己这种全新的对《周易》的理解与运用，可能会受到将《周易》用于占卜者的质疑，因此他才说：“后世之士疑丘者，或以《易》乎？”但孔子仍旧坚持要从“仁义”出发去“求吉”，而不能寄希望于卜筮。在那个迷信流行的时代，孔子的这种精神是难能可贵的。

孔子对于《周易》研究的贡献主要体现在三个方面。

首先，对《周易》卦爻辞以及卦画中所包含的深刻哲学思想进行了全面的阐释。

孔子的这些思想主要保存在“十翼”之中。我们可以说，经由“十翼”的阐释，《周易》一书已经不再是纯粹的占卜用书了，而是成为一部保留占卜书形式的包含深刻人生哲理的哲学著作，从此对中国传统文化形成深远的影响。

其次，孔子为《周易》选定了一种包含丰富哲学内涵的筮法。

在孔子以前，运用《周易》进行占卜的方法很多，有所谓“九筮”之说。古人习惯以三、六、九代指多，也就是说，“九筮”不一定是指仅仅有九种筮法，而是指存在很多种筮法。孔子从中选取了一种具有丰富哲学内涵的筮法，为后代的儒家学者保存下来，而先秦时代的其他种种筮法此后都逐渐失传了。关于这种筮法的具体操作过程以及其中所包含的哲学思想，我们将在第二章中作详细的说明。

第三，孔子赋予《周易》六十四卦的排列次序以深刻的哲学意义。

从马王堆汉墓帛书《周易》的六十四卦具有与目前我们所见到的《周易》的通行本不同的排列次序来看，在先秦时代，《周易》六十四卦很可能存在不同的排序方式。在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒家学说成为中国占统治地位的思想，孔子所认定的《周易》六十四卦的卦序也就成为《周易》六十四卦的标准排列次序，此后通行的《周易》一书都是按这种次序排列六十四卦。关于这一点我们在第二章中再作详细的介绍。

此外，孔子晚年在整理《尚书》、《诗经》等古代流传下来的文献的时候，往往都要对其文字进行校勘，对于《周易》一书，孔子很可能也做过类似的校勘工作，从而为后代留下一个文字错误最少的版本，这也是汉代以后儒家的《周易》得以流行的原因之一。

孔子开创了研究《周易》的新方法，将运用这种方法所作研究的心得汇集为“十翼”，建立起关于《周易》研究的新的思想体系，并传授给弟子。孔门弟子坚持了孔子开创的研究《周易》的新方法、新体系，形成“易学”研究中的一个新的学派，一个探讨《周易》所包含的哲学思想而不用《周易》占卜的“易学”研究学派。可以说，自儒家出现之后，先秦时代的“易学”逐渐分为两大阵营，一个是坚持传统，将《周易》视为占卜用书，主要将《周易》用于占卜活动的“象

数派”；一个是以儒家为代表的研究《周易》哲学的“义理派”。此后，对《周易》一书的这两种不同态度始终并存，一直延续到今天。

应该指出，孔子所处的春秋时代，是社会与思想文化都在发生巨大变革的时代，当时人对《周易》的态度已经开始发生某些微妙的变化。从《左传》的记载中我们可看出，在用《周易》进行占筮中，出现了以德释卦，说明人之吉凶祸福不是听命于卜筮，而是在于自身的德行的现象。《左传》中使用《周易》占卜的记载有 12 条，但不用《周易》占卜、而是以《周易》为理论来证明自己的思想的记载却已多达 6 条。由此可以看出，春秋时代的一些有识之士已经逐渐地认识到，将《周易》作为占卜用书是错误的，《周易》更值得重视和研究的是其深刻的思想内涵，而不是占卜术。只不过在孔子之前，这种对《周易》的态度的转变还属于个别现象，而且这些人也没有提出对《周易》哲学的比较系统的思想。孔子提出新的研究方法，并将《周易》一书改造为哲学著作，既是时代的产物，符合时代的需要，同时也极大地推动了先秦时代学术文化与哲学思想的进步。

正是孔子将《周易》从占卜迷信的泥潭中解救出来，使之成为影响中国人思想长达两千余年的辉煌哲学著作。

四、《周易》在儒家经学中的地位

孔子用来教授弟子的“六经”，除了《乐经》失传，其内容不得而知外，其他五经分别在孔子确立的教育体系中发挥着不同的功能。《诗经》属于文学方面的培养，由于春秋时代诸侯国之间的外交辞令中经常引用《诗经》中的诗句来说明问题，《诗经》的教育也就具有

了培养学生外交与社交应对能力的功能。《礼》培养学生的社交礼仪，在这一点上与《诗经》是相配合的。《春秋》是历史类著作，更准确地说，是孔子所生活的时代的“近现代史”著作。由于《春秋》中包含孔子对春秋时代列国政治的评论性内容，所以《春秋》的教育也具有现在我们所说的政治学方面的功能。《尚书》中多是远古时期的政府文告，如果我们将《诗经》看成是诗歌或有韵的文学作品的话，《尚书》则是公文或散文的总集，与《诗经》相配合，也具有培养学生文学修养的功能。但更主要的是，《尚书》反映了夏商周时代的史事，是孔子那个时代的“古代史”内容，与《春秋》相配合，构成对学生的完整的历史学培养。《周易》在孔子的教育体系中发挥着类似我们今天所说的哲学教育的功能。“六经”相互配合，构成一个完整的教学体系，基本上涵盖了今天我们所说的哲学、文学、历史学、社会学等人文学科的基础学科。

前人已经指出，在孔子的教学体系中，《诗》、《书》、《礼》、《乐》四经属于基础教育和普通教育，是面对所有弟子开设的课程。而《易》和《春秋》则属于高等教育和专门教育，只面对已经完成了上述四经学业的高才生。《史记·孔子世家》说孔子有弟子三千，身通六艺者七十二人，也就是说，完成全部“六经”的学业的弟子仅占孔门弟子总数的2.4%，由这个比例来看，在孔子的指导下研读过《周易》的孔门弟子数量也是非常有限的。究其原因，可能主要是在孔子的教育体系中，《周易》属于哲学思想的培养，传授的是孔子对《周易》哲学的分析，这不是普通弟子所能领悟的。也是因为这个原因，汉代刘向、刘歆父子提出《周易》是“五经之原”的说法，认为《周易》是其他五经的根本，在儒家经学体系中占有特殊地位。汉代以后，《周易》逐渐被认为是儒家“群经之首”。

先秦至汉初，各种典籍在提到儒家的六经时，排列次序都是

《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，以《诗经》为六经之首。在班固的《汉书·艺文志》中，六经第一次以另一种次序出现，即《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》，是以《周易》为六经之首。后一种六经次序虽然出现的时间相对较晚，但在此后的流传过程中却逐渐压倒了前一种六经次序，以《周易》为儒家的群经之首逐渐得到广泛的认同。清代修《四库全书》，在“经部”中，也是以“易类”作为第一个子目。

六经为什么会存在两种排列次序？前人对此问题的解说不一。唐代的陆德明在《经典释文》一书中提出，以《周易》居首的次序，是将六经按成书年代排列的。自汉代以后，古人对于《周易》，都认为“虽文起周代，而卦肇伏羲”，是将他们所认为的卦画出现的时间，也就是伏羲的时代，作为《周易》的成书时代，因而认为儒家六经中以《周易》成书最早。

但是，将《周易》的成书上溯至伏羲的时代显然是有问题的。且不说伏羲本身就是传说中的人物，《周礼》已明确记载了，《周易》之前还曾存在两部易书，一部是夏人的《连山》，一部是商人的《归藏》，其基本组成部分都是六十四卦。如果用卦画出现的时间来定易书的成书时间，那么，岂不是要说《连山》、《归藏》和《周易》都是成书于伏羲的时代！可是陆德明的说法却并未受到应有的质疑，而是逐渐为古人所接受，逐渐形成了以《易》为首的次序是按成书时间排列、而以《诗》为首的次序是按内容难易程度排列的传统认识。

20世纪20年代，周予同在此基础上进一步提出，上述两种六经排列次序的不同与经学的今古文之争有关。

所谓经学，简单地说，就是解释、阐释儒家经典之学，是中国古代学术文化的最重要组成部分。儒家六经除《周易》外，其他五经的各种传抄本大多在秦始皇焚书坑儒时被焚毁，以至于西汉初年所使用

的儒家经典，都是由劫后残存的学者们凭记忆用当时通行的文字隶书誊录出来的。后来在孔子旧宅与河间献王等处，陆续发现许多战国时代遗留下来的儒家经典，都是用秦统一以前的篆书抄写的，因此被称为古文经。用隶书抄写的经文也与之相对被称为今文经。对今文经书的研究被称为今文经学，对古文经书的研究被称为古文经学。在此后，经学也就分为了今文经学与古文经学两支。今文经学和古文经学不仅所使用的经书字体不同，篇章多少不同，两派学者对儒家经典的解释方式也存在比较大的差异。今文经学讲究的是“通经致用”，重视章句的推衍和发挥经中的所谓“微言大义”。古文经学则重视章句的训诂，重点在解释文字与词句。在汉代，两派之间有严格的界限。

周予同认为，以《周易》居首的六经次序，是古文经学家排定的次序，以《诗经》居首的六经次序，是今文经学家排定的次序。

今文家认为孔子是政治家、思想家、教育家，所以他们对于六经的排列，是含有教育家排列课程的意味。他们以《诗》、《书》、《礼》、《乐》是普通教育或初级教育的课程；《易》、《春秋》是孔子的哲学、孔子的政治学和社会学的思想所在，非高材不能领悟，所以列在最后，可以说是孔子的专门教育或高级教育的课程。又《诗》、《书》是符号（文字）的教育，《礼》、《乐》是实践（道德）的陶冶，所以《诗》、《书》列在先，《礼》、《乐》又列在其次。总之，一《诗》、《书》，二《礼》、《乐》，三《易》、《春秋》，它们的排列是完全依照程度的深浅而定的。

这是周予同有关经学的重要观点之一，对后来的学者影响很大。但金景芳不同意这种观点，认为以《周易》居首的六经次序，是汉代的刘歆为了给古文经学争地位而编造出来的，在先秦时代并不存在这

种六经次序。

近年廖名春提出，以《诗经》居首的六经次序，并不是出自今文经学家，而是先秦以来的一种传统认识，以《周易》居首的六经次序虽然出自古文经学家，但也渊源有自，并不是刘歆的向壁虚构。两种六经次序实际上与孔子晚年对《周易》的态度变化有关。孔子早年视《周易》为占卜书，比较轻视，在排列六经时，自然不肯以《周易》为首。孔子晚年好《易》，开创新的研究《周易》的方法，并为《周易》作传，使之成为一部辉煌的哲学著作，这时孔子再提到六经时，自然要将《周易》放在首位。可以说，以《诗经》居首的六经次序是孔子早年设定的，以《周易》居首的六经次序是孔子晚年的新认识，孔子早年的学生传承了前者，孔子晚年的学生继承了后者，因此才存在两种六经的排列次序。廖名春的这种说法是非常值得重视的。如果该说成立，即可以证明，是孔子在晚年亲自确立了《周易》的儒家群经之首的地位。

不管六经的次序应该是什么，在汉代以后，《周易》实际上已经取得了儒家群经之首的地位，受到儒家学者的普遍重视。历代流传下来的注释、讲解《易经》的著作约有 2000 种。两千多年以来，《易经》中包含的思想对中国知识界形成了深远的影响。

第二章 《周易》筮法与卦序

毋庸讳言，在经过孔子的改造之前，《周易》原本是一部占卜用书，《周易》六十四卦的卦爻辞是说明占卜的吉凶的，因而，必须要有一定的占卜术与之相配合，即用某种方法求得六十四卦中的一卦，然后根据这一卦来判断所占问事情的吉凶。

在孔子的《周易》哲学思想体系中，《周易》一书作为占卜用书的形式被全部保留下来，但被赋予全新的哲学内涵。可以说，孔子是以《周易》占卜书的结构这个“旧瓶”装入了哲学思想的“新酒”。之所以保留这个“旧瓶”，一方面是因为《周易》原书的框架虽然是为占卜设计的，却也十分方便表达深刻的哲学思想；另一方面是因为，在卜筮流行的时代里，完全抛弃这种形式反而不利于其哲学思想的传播。

既然保留《周易》作为占卜用书的外在形式，那么，也就有必要保留与之相配合的占卜术，即筮法。因此，孔子在先秦时代流行的诸多筮法中，选取了一种写入《系辞传》之中。与对《周易》的卦爻重在进行哲学内涵的阐释相同，孔子也赋予这种筮法以深刻的哲学思想。

一、《周易》筮法

由于《系辞传》中记载筮法的语言过于简略，初学者不大容易理解《系辞传》中所记载的筮法的具体操作过程，我们在介绍《周易》筮法中所包含的哲学思想之前，有必要先对《周易》筮法的具体操作过程也就是起卦的方法作比较详细的说明。

在《仪礼》这部古老的礼书中，有一些关于占筮的礼仪方面的记载，如《士冠礼》篇说，主人“即位于门东，西面。有司如主人服，即位于西方，东面，北上。筮与席、所卦者，具饌于西塾”，“筮人执策，抽上鞅，兼执之，进受命于主人。宰自右少退，赞命。筮人许诺，右还，即席坐，西面。卦者在左，卒筮，书卦，执以示主人。主人受视，反之。筮人还，东面，旅占，卒，进，告吉。若不吉，则筮远日，如初仪。”朱熹的《周易本义》对占筮礼仪的规定就更加烦琐。

这些仪式的作用都是使占卜活动显得庄重、神秘，以加强人们对占筮结果的信心，并不具有哲学方面的内涵，其与迷信活动相联系，也不具有积极意义，因此我们就不一一加以说明了。

《系辞传》有关筮法的内容是：

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。
天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

大衍之数五十（据金景芳先生考证，五十之下应有“有五”二字），其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。

乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日，二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

远古的时候，占筮的工具是竹棍，起卦用 49 根竹棍，因此汉字“筮”字从“竹”，是竹字头。后来改用 49 根蓍草。蓍草的“蓍”字从“耆”，取“耆老”之意，用蓍草占筮，是取决疑问耆老之意。其实，用什么工具都可以，只要是便于操作的 49 个东西即可以，例如，我们完全可以用 49 根火柴作为 49 根蓍草的替代物来起卦。

占筮的第一步，是将 49 根蓍草信手分为两部分，每部分各有多少根蓍草不一定。这就是《系辞传》中所说的“分而为二”。

占筮的第二步，是从信手分为两部分的蓍草中任意抽出一根蓍草，放置在一边，这一根蓍草不再参加以下的变化。这就是《系辞传》中所说的“挂一”。

占筮的第三步，是分别计算两部分蓍草的数目。这一步骤古人称之为“揲之以四”，因为古人是四个四个地分别数这两部分的蓍草，看看每部分的余数是多少。“揲”的意思就是计数。

占筮的第四步，是将第三步所数出来的两部分蓍草的余数合在一起，放置在一边，这也就是《系辞传》中所说的“归奇于扚”。“扚”也是零余的意思，就是说，将数出来的余数作为剩余的部分单独放置。

完成了上述四个步骤，意味着完成了一个回合的变化，即一“易”，《系辞传》中将四个步骤称为“四营”，通过四个步骤完成了一次变化，也就是《系辞传》中所说的“四营而成易”。这一次变化的结果，是求出了一个余数。

占筮用的蓍草一共是 49 根，在占筮的第二步中已经取走了一根，剩下的两部分蓍草的总和是 48 根。因此，将蓍草分为两部分虽然是随意的，但两部分的余数却有规律可循。一部分的余数如果是 1，另一部分的余数必然是 3；一部分的余数如果是 2，另一部分的余数必然也是 2；还有一种可能是，两部分蓍草的数量都正好是 4 的倍数，也就是说，四个四个地数正好可以数尽，这种情况古人视为余 4，当一部分的余数是 4 时，另一部分的余数也一定是 4。所以，作为完成一次变化的结果，归到一起的余数只有两种可能性：4 或者 8。

$$1+3=4 \text{ 或 } 2+2=4$$

$$4+4=8$$

然后，将第一次变化后取得的余数放置在一边，用剩下的蓍草开始第二次变化。在第一次变化的第二步中取走的一根蓍草，与最后得出的作为余数的蓍草，都单独放置，不再参加第二次的变化，因此，第二次变化所用的蓍草是 44 根或 40 根。

$$49-1-4=44$$

$$49-1-8=40$$

第二次变化除了所用蓍草的数目比第一次少以外，其他步骤与第一次变化完全相同，也要经过“分而为二”、“挂一”、“揲之以四”、

“归奇于扚”四个步骤，最终求出一个余数来。需要说明的，在第一次变化的第二步“挂一”中抽走的蓍草再也不参加以下的变化，一直单独放置，而第二次变化中“挂一”时抽走的那根蓍草虽然开始时也要单独放置，但最终是要归入到余数中的。

如果开始第二次变化时还有 48 根蓍草，则“挂一”之后剩余 47 根；如果开始第二次变化时还有 40 根蓍草，则“挂一”之后剩余 39 根蓍草。但无论是 47 根还是 39 根，分为两部分后，其余数仍旧有规律可循。如果一部分的余数是 1，另一部分的余数必然是 2；如果一部分的余数是 3，另一部分的余数必然是 4。两部分的余数之和只有两种可能：3 或者 7。再将“挂”一时抽走的那一根蓍草归入余数之中，所以，第二次变化的余数与第一次变化一样也只有两种可能：4 或者 8。

$$(1+2) + 1 = 4$$

$$(3+4) + 1 = 8$$

将第二次变化求得的余数也单独放置，那么，剩下的蓍草数目共有三种可能：40、36 或者 32。

$$44 - 4 = 40$$

$$44 - 8 = 36 \text{ 或 } 40 - 4 = 36$$

$$40 - 8 = 32$$

用剩下的蓍草再开始第三次变化。第三次变化的步骤与第二次变化完全相同，其余数也仅有两种可能：4 或者 8。扣除第三次变化的余数之后，剩下的蓍草的数目存在四种可能：36、32、28 或者 24。

$$40-4=36$$

$$40-8=32 \text{ 或 } 36-4=32$$

$$36-8=28 \text{ 或 } 32-4=28$$

$$32-8=24$$

经过三次变化之后，剩下的蓍草只能是 36 根、32 根、28 根、24 根这四种情况中的一种，将剩下的蓍草数除以四，就得出 9、8、7、6 四个数中的一个，这也就求出了一卦六爻中的一爻。如果是 9 或者 7，就是阳爻，画为“—”；如果是 8 或者 6，就是阴爻，画为“--”。

将上面所说的全部过程再重复 5 次，就可以求出其他五爻，从而构成一个六画卦。因为每求出一爻都需要经过 3 次变化，求出六爻共需要经过 18 次变化，这也就是《系辞传》中所说的“十有八变而成卦”。

以上所介绍的是筮法，也就是起卦的方法，用这种方法可以求出一卦，但还无法判断所占问事情的吉凶，因为不可能将这一卦的卦辞与六爻的爻辞全部用来判断吉凶，六爻爻辞所示吉凶往往都是相互矛盾的。求得卦后，还需要具体找出卦中的某一爻或几爻，以便根据这一爻或几爻的爻辞以及卦辞来判断所占问事情的吉凶，这种方法，就是所谓“占法”。

在《周易》一书中，虽然《系辞传》中记载了一种古老的筮法，却没有与占法有关的任何说明。古人一致认为，《周易》占法的原则是占“变爻”。

按上面介绍的筮法，所求得的卦的每一爻都与一个数相联系，或者是 9、6，或者是 7、8。9 与 7 为阳爻，6 与 8 为阴爻。古人认

为，数是7或8的爻就是不变的爻，而数是9或6的爻就是变爻。通过上面的筮法所求出的卦也称为本卦，将本卦中数字是9或6的爻变为性质相反的爻，即阴爻变为阳爻、阳爻变为阴爻，这样就得到了另外一个卦，这个卦就是“之卦”，也称“变卦”。现在俗语称人改变了主意或改变了原定的方案、计划为“变卦”，明显是受《周易》的影响，是《周易》术语在日常生活中的运用，由此也可以看出，《周易》一书对中国人的影响之大。

所谓《周易》占“变爻”，就是根据本卦与之卦的变爻，也就是以其中数字为9或6的爻来判断吉凶。虽然古人都同意《周易》的占法原则是占变爻，但是具体应该如何运用，则人言人殊。由于在明代以后，宋人朱熹对儒家经典“四书五经”的注解成为科举考试的标准答案，朱熹在《易学启蒙》一书中所讲的占法也就成为影响最大的一种占法。

朱熹的说法相对复杂，分以下几种情况：

(1) 一爻变则以本卦变爻辞占。就是说，本卦中仅有一个爻的数字是9或6的，那么，就根据本卦中这一爻的爻辞来判断吉凶。

(2) 二爻变则以本卦二变爻辞占，仍以上爻为主。就是说，本卦中如果有两个爻的数字是9或6，就要根据本卦中这两个爻的爻辞来判断吉凶，但并不是对这两个爻的爻辞等量齐观，而是要以位置在上的那一爻的爻辞为主，以位置在下的那一爻的爻辞为辅。如果两爻的爻辞所判定的吉凶正好是相反的，当然要遵照位置在上的那一爻的爻辞来定吉凶。

(3) 三爻变则占本卦及之卦之卦辞。就是说，本卦中如果有三个爻的数字都是9或6，就要结合本卦与之卦这两卦的卦辞来判定吉凶。

(4) 四爻变则以之卦二不变爻占，仍以下爻为主。就是说，如果

所求得卦中有四爻的数字都是 9 或 6，那么，就不用这一卦即本卦来判断吉凶了，而是将本卦数字为 9 或 6 的爻变为性质相反的爻，求出“之卦”，再根据“之卦”与本卦相同的那两个爻，也就是没有变的那两个爻的爻辞来判断吉凶。

(5) 五爻变则以之卦不变爻占。就是说，如果本卦的五个爻数字都是 9 或 6，要先将这五个爻变为性质相反的爻得出之卦，然后再根据之卦中与本卦相同的那个爻，即没有变的那个爻来判断吉凶。

(6) 六爻变则乾坤占二用，余卦占之卦卦辞。如果本卦的六个爻数字都是 9 或 6，就要将六爻全部变为性质相反的爻得出之卦，而后根据之卦的卦辞来判断吉凶。在这种情况下，有两卦是特例，就是乾卦与坤卦。《周易》在乾、坤二卦下比其他卦各多出一条爻辞，乾卦的是：“用九：见群龙无首，吉。”坤卦的是：“用六：利永贞。”这两爻在卦画中没有与之相对应的爻。按朱熹的说法，如果占卜的时候碰巧得到乾卦而且六爻的数字都是 9，那么，本着六爻皆应变的原则，这个乾卦的之卦就是坤卦，此时就要以坤卦的“用六”来判断吉凶。如果得到的是坤卦而且六爻的数字都是 6，就要用乾卦的“用九”判断吉凶。

在明代学者黄宗羲的《易学象数论·占法》中，除了上面介绍的朱熹的占法外，还提到另外两种古人的占法以及黄宗羲自己的理解，都比较复杂，我们就不一一介绍了。需要说明的是，这些占法的共同特点是，在寻找“变爻”时，都认为“变爻”可以不是一个，准确地说，由概率推断，在这些古人所说的占法中，“变爻”是一个的情况肯定是比较少见的，更常见的则是一卦中存在一个以上的“变爻”。这就使事情变得相对复杂。

现代学者高亨提出一种对占法的新见解，最大特点就是认为一卦的“变爻”只有一个，这种占法的操作相对简单。

每卦六爻，每爻或“九”或“八”或“七”或“六”，是谓四营，即不出于此四种营数也。每爻各有一种营数，六数之和，可称之为卦之营数。如六爻皆“六”，其营数为三十六，此营数之最小者；如六爻皆“九”，其营数为五十四，此营数之最大者；如六爻“九”、“八”、“七”、“六”参差错综，其营数不出三十六与五十四之间。天地之数五十有五，为营数之最大者加一。古人之设此数，盖有微意矣。余以为欲定变卦，当以卦之营数与爻之序数凑足天地之数，其法于五十五内减去卦之营数，以其余数自初爻往上数，数至上爻，再从上爻往下数，数之初爻，更自初爻上数，如折回数之，至余数尽时乃止，所止之爻即宜变之爻也。

六爻皆七、八，是为不变之卦，不变之卦，主要以本卦卦辞（古人书中称“彖辞”）占之，不须求其宜变之爻也。本卦六爻皆九、六，是为全变之卦，全变之卦，主要乾卦以“用九”爻辞占之，坤卦以“用六”爻辞占之，他卦以之卦卦辞占之，亦不须求其宜变之爻也。此两者外，均须求其宜变之爻，宜变之爻为九，则变为六，为六则变为九，（即阳易阴，或阴易阳）而得之卦，主要以本卦变爻爻辞占之，其余各爻之或九或七或六或八，皆不计也。

简单地说，高亨的占法仅分为三种情况：

（1）六爻的数字都是7或8，这个卦被称为“不变之卦”。“不变之卦”用本卦的卦辞来判断吉凶。

(2) 六爻的数字都是 9 或 6，这个卦被称为“全变之卦”。“全变之卦”先将本卦的所有爻都变为性质相反的爻，即原来的阳爻变为阴爻，原来的阴爻变为阳爻，得出之卦，然后用之卦的卦辞判断吉凶。其中乾坤两例是例外，如果乾卦六爻的数字都是 9，就用乾卦的“用九”来判断吉凶；如果坤卦六爻的数字都是 6，就用坤卦的“用六”来判断吉凶。

上述两种情况都不需要找出“变爻”是哪一爻。

(3) 除上述两种情况之外的各卦，都要找出“变爻”是哪一爻，然后根据这一爻的爻辞来判断吉凶。需要强调的是，高亨认为，一卦的“变爻”只有一个。

高亨占法中求“变爻”的方法是，首先，将占筮时得到的与六爻相联系的数字，或者是 7、8 或者是 9、6，全部相加，得出六爻数字之和；其次，用《系辞传》所说的“大衍之数”也就是 55 减去六爻数字之和，得出一个差数；最后，自初爻开始向上数，数至上爻后再向下数，如此周而复始，数到上述差数尽时为止，所止的爻就是“变爻”，就是根据这一爻的爻辞来判断吉凶。

由于每一爻的数字中，最小的数字是 6，最大的数字是 9，因此，六爻数字之和最大为 54，最小为 36，用 55 减去 54 或 36，得 1 或 19，也就是说，最后得出的差数只能是 1 至 19 这 19 个数字中的一个。如果差数是 1，变爻就是初爻；如果差数是 2，变爻就是二爻；如果差数是 3，变爻就是三爻。依此类推，差数是 6 和 7，变爻都是上爻；差数为 8，变爻为五爻；差数为 9，变爻为四爻，直至差数为 19，变爻为上爻。高亨占法的求变爻方法我们可以列表如下：

求变爻规律表

差数	数法及其所止爻						变爻
	初爻	二爻	三爻	四爻	五爻	上爻	
1	1						初
2	1	2					二
3	1	2	3				三
4	1	2	3	4			四
5	1	2	3	4	5		五
6	1	2	3	4	5	6	上
7	1	2	3	4	5	6 7	上
8	1	2	3	4	5 8	6 7	五
9	1	2	3	4 9	5 8	6 7	四
10	1	2	3 10	4 9	5 8	6 7	三
11	1	2 11	3 10	4 9	5 8	6 7	二
12	1 12	2 11	3 10	4 9	5 8	6 7	初
13	1 12 13	2 11	3 10	4 9	5 8	6 7	初
14	1 12 13	2 11 14	3 10	4 9	5 8	6 7	二
15	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9	5 8	6 7	三
16	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9 16	5 8	6 7	四

差数	数法及其所止爻						变爻
	初爻	二爻	三爻	四爻	五爻	上爻	
17	1	2	3	4	5	6	五
	12	11	10	9	8	7	
	13	14	15	16	17		
18	1	2	3	4	5	6	上
	12	11	10	9	8	7	
	13	14	15	16	17	18	
19	1	2	3	4	5	6	上
	12	11	10	9	8	7	
	13	14	15	16	17	18	
						19	

按高亨的占法，我们下面举屯卦为例加以说明。

如图所示，假设按照我们前面介绍过的筮法

求得屯卦，也就是用《周易·系辞传》中所记载

的筮法求出屯卦，在起卦的过程中求得的与六爻

相关的数字，如图中所示，自初爻至上爻分别是

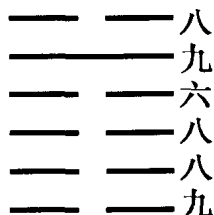
9、8、8、6、9、8，其中有9、6也有8，不属于

高亨占法中的前两种情况，因此，需要按高亨占

法所说的第三种情况求“变爻”是哪一爻。首先求出六爻的数字之和，是：

9+8+8+6+9+8=48。再用55减去48得7。用上表中所示的方法，自初爻向上数，数至7时正是在上爻。所以，本次所求出的屯卦，其变爻是上爻，要根据屯卦上爻的爻辞判断吉凶。翻开《周易》一书查到屯卦，我们可以发现，屯卦上爻的爻辞是：“乘马班如，泣血涟如。”孔子所作的《象传》对此爻的解释是：“泣血涟如，何可长也？”显然，所占问的事情的结果并不很好。

从依据筮法求出卦，再依据一定的占法求出判断吉凶的爻，然后根据卦爻辞来判断吉凶，这就完成了一次占卜的全过程。根据所得的卦爻辞，我们可以对所占问的事情的吉凶有一个比较清楚的理



解，但是，这种预测的结果是否准确，可就只有天知道了。

孔子在所作《系辞传》中保存了这种古老的筮法，是因为这种筮法中包含着丰富的哲学思想，可能在当时流行的占法中，孔子没有发现具有同样深刻思想内涵的占法，这些占法都是纯粹为占卜服务的，因而孔子就没有将占法写入他所作的《易传》中。后人对占法的种种研究与说明，可能都有其合理性，都可能恢复了先秦时代某种占法的原貌，但这毕竟是仅仅为占卜迷信服务的东西，在孔子之后两千多年的今天，我们再试图恢复孔子当年已经抛弃的迷信的东西，显然是没有什么意义的，我们所应研究的，还是筮法中所包含的哲学思想。

二、《周易》筮法包含的思想

首先要说明的是“大衍之数”，因为这是《周易》起卦法的基础。《周易》的筮法归根结底是一个数字的问题，其最终目的是求出 9、8、7、6 这四个数字，再由这四个数字转化为阴爻与阳爻，从而算出卦来。古人对此已有充分的认识，《左传》一书中已经明确指出：“筮，数也。”

《周易》的通行本《系辞传》都是说“大衍之数五十”，古代学者都从“五十”出发来解释大衍之数，因而众说纷纭，千奇百怪，但都没有解释清楚。金景芳先生认为，通行本《系辞传》在此处有脱文，是漏掉了“有五”二字，《系辞传》的原文应该是“大衍之数五十有五”，是非常正确的结论。所谓“大衍之数五十有五”，就是《系辞传》在此句话之前所说的“天地之数五十有五”，“大衍之数”就是

“天地之数”，二者是一回事。

什么是天地之数呢？古人的解释也都没有说清楚。关键是他们一看到“天地”二字，就把这个问题想得异常神秘，其解释也都弄得玄而又玄。其实，在《周易》一书中，“天地”是用来代指阴阳的，因为在《周易》的作者的观念中，阴阳这一抽象的概念可以从任何物质中表现出来，而天地就是体现阴阳观念的最大的实物。《周易》将乾、坤两卦列于六十四卦之首，乾就是天，坤就是地，这种将天地二卦居首的卦序，也是因为天地是阴阳观念的最好的体现，而贯穿《周易》六十四卦和每一爻的不外就是阴阳。所以说，所谓“天地之数”，就是“阴阳之数”。

数字是怎么分成阴阳的呢？《系辞传》中详细举例来进行了说明：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。”从其所举的实例中我们可以很容易地看出，原来所谓的天数、阳数，就是我们今天所说的奇数；地数、阴数，就是我们今天所说的偶数。所谓“天数五”，是指一至十这十个自然数中的奇数共有五个，“地数五”，是指一至十这十个自然数中的偶数也是五个。“五位相得而各有合”，是说这五个奇数与五个偶数分别相加可以得出两个和。“天数二十有五”，是说这五个奇数的和是 25；“地数三十”，是说这五个偶数的和是 30。“天地之数五十有五”，是说将五个奇数的和与五个偶数的和再相加，得 55，这就是天地之数，也就是十以内的自然数——包括奇数与偶数的总和了。“大衍之数”或“天地之数”，说白了，就是指一至十这十个自然数的和。

为什么要给予十以前的自然数这种特殊的重视呢？当然，从占卜的角度说，必须重视这十个数，因为只有从小的数目中才可以方便地进行占卜操作，以求出卦来，太大的数字在这里反而是派不上用场

的。但我们也要注意，古人对此十个数字确实另眼相看。《左传》中将十称为“盈数”，杜预注称“数满于十”。因此，《系辞传》在谈大衍之数或天地之数时才止于十。

以十为盈数、满数或者称成数，反映了古人数学方面的进步历程。对此，吕绍纲先生有精彩的解释：

这里从一讲到十，十以后不讲了，表明古人认识到十这个数不一般，是个盈数或者叫做成数。据民族学认为，人类最早只认识二，一个东西分为两份就是二，之后认识三和五，最后终于认识十。每认识一个数，都是一个了不起的进步。认识到十是极不简单的事情。我们可以肯定地说，人们在认识十这个数以前，例如只认识到三和五，是不会产生筮的。

除数字认识方面的原因外，我们还要提到的是汉语中数字的特点。可以说，一至十这十个自然数，是汉语中对数字的最基本的称呼，百以内的数字就是它们的不同组合。在百以上的大数中，也不过是加入了百、千、万等概念，最基本的组合还是这十个数字。古人说十是盈数、满数或成数，就是从这个意义上讲的。从一至十，已经包括了此后所有数字的基本内容，从创造数字代号的角度看，发明出十，已经足够用了，完全可以用一至十这十个数字的不同排列组合来表示所有的数字了。

我们还可以将英文对数字的称呼与汉语进行比较。在英语中，从1至12分别称为：one、two、three、four、five、six、seven、eight、nine、ten、eleven、twelve，发音都不相同，最重要的是，11、12两个数字，并不像汉语的“十一”、“十二”那样是数字“十”与数字“一”、“二”的组合，而是独立的单词。英语中的13（thir-

teen)，虽然开始具有了“三”与“十”的组合的特点，但还存在细微的差别，至 14（fourteen）、15（fifteen）以后，才真正体现出十以内的自然数与十相组合的特点。在这种数字称呼体系中，显然是不会将 10 视为盈数、满数或成数的，因为这无法涵盖 10 以后的 11 与 12。从中我们可以看出，语言对人的观念所发生的重要影响。

《系辞传》所载筮法将一至十这十个自然数作为筮法的基础，将其和称为“天地之数”、“大衍之数”，是想表明，如同这十个数构成所有数字的基础，可以涵盖所有数字一样，《周易》这部书中所包含的道理也是宇宙万事万物的基础，可以涵盖宇宙间的一切事务。对这种思想，《系辞传》中也有多处明确的表达：

易简而天下之理得矣。

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。

夫《易》广矣、大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。

之所以有“天地之数”、“大衍之数”的不同称呼，是因为，前者是用来说明一至十这十个自然数的性质和特点的，还是仅仅从数字的角度来说明问题，而未提到占筮。当将这十个数字之和运用到占筮活动中来之后才称之为“大衍之数”，是为了特殊指出，《周易》筮法是将要用这十个数来推演或者说演算，以求得一卦。“衍”就是推演或者演变的意思。

《周易》以 55 为“大衍之数”，却并不直接用 55 根蓍草进行占筮，而是强调“其用四十有九”，用 49 根蓍草起卦，对此古人说法也

不一。如果我们注意到 55 与 49 之差是 6，与一卦所包含的爻数正相吻合，应该认识到，这种区分并不是没有意义的。省出的六个数字，是代表六爻，也就是一卦。“大衍之数”是可以涵盖所有数字的，从抽象的意义上讲，也可以用“大衍之数”来代指宇宙间的一切事务。从“大衍之数”中省出六爻即一卦，意味着宇宙的万事万物中存在这么一卦，这一卦就是我们现在要找到的卦，占筮的目的，就是要求得这一卦。因为这一卦是我们运算得出的结果，作为结果的六爻自然不应该参与运算的过程，因此，运算的时候要除去一卦六爻，即从“大衍之数”55 中减去 6，以 49 来进行运算。

占筮中重复最多的是所谓“四营”，这四个运算的基本步骤是：“分而为二”、“挂一”、“揲之以四”和“归奇于扚”。对这四个步骤的哲学含义，《系辞传》中有具体的解释：“分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。”

“分而为二以象两”，指的是占筮的第一步，将 49 根蓍草信手分为两部分。之所以分为两部分，而不是更多，是以两部分来代表两仪，即“象两”，象征两仪。古人以阴、阳合称两仪。《系辞传》中说“易有太极，是生两仪”，就是说，在两仪即阴阳形成以前，宇宙处于“太极”状态，也就是阴阳未分的混沌状态。将 49 根蓍草分为两部分，是象征自宇宙混沌的原始状态中生成了两仪。前面我们说过，古人将天地视为能体现阴阳这一抽象概念的最大的实物，因而，将 49 根蓍草分为两部分，也可以看做象征从宇宙的混沌状态中生成了天地。《系辞传》中说“阴阳之义配日月”，也是这个意思。

中国人关于世界起源的神话，是最早见于三国时代吴国徐整所著的《三五历纪》一书的盘古神话。

天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，开天辟地，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变。神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极厚，盘古极长。故天去地九万里。

筮法第一步的象征意义与盘古开天辟地的神话传说中所描述的天地自混沌中形成的内容是一致的，由此可见，《周易》筮法的第一个步骤反映着中国远古时代的人们对宇宙起源的看法。

“挂一以象三”，指占筮的第二步，在象征阴阳或者说象征天地的两部分蓍草中随意地抽出一根，放在一边，这一根蓍草不再参与以下的各次变化。这一步骤的象征意义是“象三”，即象征“三才”，指天、地、人。如前所述，在占筮的第一步中分为两部分的蓍草是象征天与地，那么，在第二步中抽出一根蓍草是代表人。从占筮的步骤中可以看出，古人认为，天地的形成与人的出现并不是同步的，而是先形成了天地，而后才在天地之间出现了人。

这里所说的天地，用我们现代的学术语言来表达的话，就是自然界，这里所说的人，用我们现代的学术语言来表达的话，就是人类社会。筮法这一步的意义用现代的学术语言可以表述为：人类社会的形成是在自然界的生成之后，人类社会是由自然界中形成的。

在“三才”中，“人”出现得虽然晚，但与“天”、“地”的地位却是平等的。从蓍草的数量上看，代表天地的蓍草加起来有 48 根，代表人的蓍草仅有一根，但这区区的一根蓍草却代表着与 48 根蓍草分成的两部分平等并立的第三个部分。这反映出的哲理是，人类社会的规模或者说活动空间虽然远小于自然界，自然界的绝大部分地区尚没有人类的足迹，但人类社会的地位是绝对不低于自然界的。中国人在远古时代已经出现这种对大写的“人”的自我意识，给自己一个不

低于自然界的定位，这种精神是难能可贵的，在人类的历史上也是非常罕见的。

代表人的那一根蓍草不再参与以下的演算过程，暗示占筮的过程要排除“人”的因素，而只是依靠“天地”来占筮。其含义是，在占筮的过程中，一定要排除“人”的主观因素的影响，要充分反映“天地”即自然界的运行规律，顺其“自然”，这样才能更“客观”，也才能得出更准确的结果。这反映出，中国古人在从事占卜预测时，虽然其方法是迷信的、不可靠的，也是不可取的，但其出发点却是为了发现自然界的运行规律对人类社会的影响，从而把握人类自身的命运和人类的未来，这种出发点却有相当的积极意义。

“揲之以四以象四时”，筮法的下一步是四个四个地数蓍草，这象征“四时”，即春、夏、秋、冬四季。在古人的观念中，四季的变化是天地运行的结果。孔子曾经说过：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”就是这种观念的最明确表达。筮法中将象征四季变化的步骤放在生成天地也就是两仪的步骤之后，反映的也是同样的观念。但有意思的是，筮法中将人的出现放在了四季运行之前，如果我们把这里所说的四季运行看成是对自然界运行规律的一种抽象表达的话，那么，筮法的这种安排意味着，《周易》的作者认为，人类社会独立于自然界的运行之外，也就是说，认为人类社会具有自身的运行规律，与自然界的运行规律是不相同的。把自然界的运行规律置于人类社会的运行规律之后，表明人类社会的运行规律可以对自然界发生某种程度的影响，而自然界的运行规律却无法对人类社会施加影响。在人与自然的关系方面，筮法在极力地突出人的地位与作用。这在当时神权盛行的时代，是极为难得的，也是极为进步的意识。

筮法“四营”的最后一步是：“归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。”将两部分蓍草四个四个地数过之后剩余的部分归并到

一起，单独放置，这些蓍草的余数象征着一年十二个月之外的余数。中国传统历法是大月三十天，小月二十九天，一年十二个月，加起来只有三百五十四天，与地球围绕太阳公转一周的时间相比，还有十一天左右的剩余，因此，中国传统历法要用设置闰年与闰月来解决这一矛盾。将两部分蓍草的余数归并到一起，象征着将每年十二个月之外剩余的日子合并，最后设置闰年与闰月。这里对历法的置闰的理解是“五岁再闰”，即五年中有两个闰年，同后来中国农历通用的十九年七闰相比，这里的历法相对还比较粗糙。

筮法的第三个步骤象征四季的变化，第四个步骤象征历法中的闰年闰月问题，说明古人当时已经清楚地认识到，历法中的置闰问题与四季的运行有关，归根结底，二者属于同一个天文学问题。由此可以看出中国当时的天文学已经相当发达。古人将探究宇宙奥秘的天文学知识引入占卜的筮法之中，反映出古人是将占筮活动看成与天文学同样的探究自然界奥秘的行为，同样都是积极发挥人的主观能动性的努力，但在相当长的时间里，古人没有意识到，前一种努力的方向是正确的，能得出确实的结果，而后一种努力的方向却是错误的，只会引人误入歧途。

最后需要说一说乾之策与坤之策的象征。《系辞传》在对筮法进行说明之后说：“乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日，二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”这里所说的“策”是指占筮用的蓍草。乾卦六爻都是阳爻，在筮法中，阳爻是用数字 9 来表示的。占筮时，需要三次变化的每一次余数都是 4，在 49 根蓍草中扣除象征人的一根，再扣除三次余数之和 12 根蓍草，最后剩余 36 根蓍草，以 36 除以 4 才得出代表阳爻的数字 9 来。因此，这个数字 9 是与 36 根蓍草相联系的，也就是说，乾卦每一爻的“策”数是 36，六爻总策数 216 就是乾卦的策数。坤

卦的六爻都是阴爻，用数字 6 来表示，占筮时每次变化的余数都是 8，最后剩余 24 根蓍草，才会得出代表阴爻的数字 6，因此说，坤卦每一爻的策数是 24，六爻总策数 144 就是坤卦的策数。乾卦与坤卦的策数相加正好是 360，筮法中以此象征一年的 360 天。乾卦为天，坤卦为地，每年的天数来自乾坤的策数，说明古人已经清楚地认识到，年的形成、每年的天数，都是受到天地运行规律的影响的。

《周易》六十四卦每卦六爻，总计 384 爻，其中阳、阴爻各占一半，按阳爻的策数为 36、阴爻的策数为 24 计算，《周易》上下经总策数为 11520，以此象征万物。筮法中的这种思想表明，古人认为《周易》一书所讲的道理是包括宇宙间的万事万物的，并没有什么遗漏，也不存在局限性。后世研究“易学”者中曾出现过一种说法，认为《周易》每卦仅有六爻，受此限制，全部《周易》也仅有六十四卦，这无法涵盖宇宙间的复杂的事物，因而提出以三个三画画重为一卦，即一卦九爻，以增加卦的数量和每卦的复杂程度。但这种学说显然与《周易》的上述思想是不相符合的。

三、筮法流变

我们前面介绍的筮法，虽然包含着丰富的哲学思想，其占算的过程却是极其烦琐的，如果我们再遵照与占筮相关的礼仪来进行，那么，起一卦恐怕至少需要 1 个小时的时间。先秦时代是否都遵循这种复杂的方式占筮我们已经不得而知，但《周易》在后代的流传中，古人却不断地提出各种各样简便的筮法，以提高起卦的效率。

对筮法作出重大改革的著名人物是宋代的邵雍，在其所著《梅

《花易数》一书中，邵雍介绍了年月日时筮法、物数占、声音占、字占、丈尺占、尺寸占、为人占、自己占、占动物、占静物等多种简便的筮法，对后世的影响比较大。

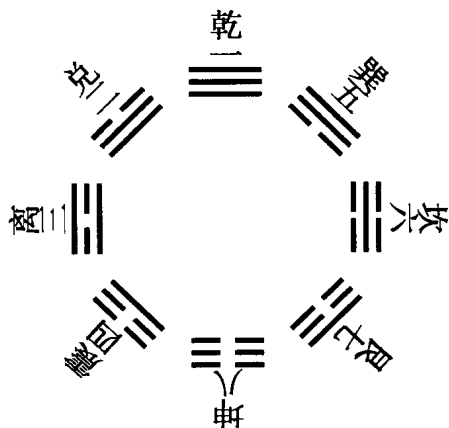
《周易》筮法的核心是一个数的问题，即如何得出 9、8、7、6 四个数字，以便依据此四个数字确定爻的阴阳。这种方法之所以繁复，是因为要将同样的步骤进行六次，方能得出六爻，以确定一卦。邵雍所介绍的各种简便筮法的共同点在于，不再一爻一爻地求出六爻以便最终得到一卦，而是根据六十四卦是乾、巽、离、艮、坤、震、坎、兑这八个三画卦中的任意两个相重叠组成的原理，用某种方法求出两个三画卦，将之重叠就得到了一个六画卦，起卦过程即宣告完成，这当然要比《周易·系辞传》中介绍的筮法简便得多了。

与《系辞传》所载筮法相同，邵雍所介绍的各种简便筮法，其核心仍旧是一个数的问题，只不过《系辞传》所载筮法的数，主要是指爻的数，是通过数字得到爻，而邵雍筮法的数是指卦的数，是通过数字得到三画卦。为此，邵雍在《梅花易数》一书中首先规定了八卦各自所对应的数值。详见下表：

乾	兑	离	震	巽	坎	艮	坤
1	2	3	4	5	6	7	8

邵雍所规定的八卦的数值，依据的是在宋代非常流行的先天八卦图中八卦的次序。如下页图所示，从乾卦开始，先逆时针地数四卦，就是乾一、兑二、离三、震四，再顺时针地数四卦，就是巽五、坎六、艮七、坤八。但实际上，包括所谓先天八卦图在内，这种八卦数值的规定归根结底还是具有相当大的随意性的。尤其是将之用于占卜时，八卦的数值究竟应该对应于数字几，实在也没有什么道理可

讲，而且在应用上也不见得依哪种固定的数值起卦准确率要高一些。只不过是规定一个与八卦相对应的数值，以便求出八卦并进而求出六画卦而已。



邵雍筮法的最基本原则是通过某种方法得到两个数。当这两个数小于 8 时，就直接用与之相对应的两个三画卦组成一个六画卦。当这两个数中的一个或两个大于 8 时，则将之分别除以 8，用其余数找到与之对应的两个三画卦组成一个六画卦。

以上述卦数为基础，我们择要介绍几种邵雍《梅花易数》一书中提到的简便筮法。

首先是按年月日时起卦法。

这种方法是将起卦时的年、月、日的数字相加，求出一个三画卦作为上卦，再以起卦时的年、月、日、时的数字相加，求出一个三画卦作为下卦，并以下卦的数确定变爻。当然，这里所说的年、月、日、时的数字，是用的古人的干支计日方法。年和时的数字由该年所属的地支来确定，地支与数字的对应关系见下表。月的数字就是从 1 至 12，日的数字就是从 1 至 30。

地支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
对应数字	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
对应时间	23-1	1-3	3-5	5-7	7-9	9-11	11-13	13-15	15-17	17-19	19-21	21-23

比如说，起卦的时间是 1985 年 12 月 28 日下午 3 点 15 分。按农历计算，1985 年是乙丑年，通过上表可知，丑对应的数字是 2，因此，年的数值应为 2。这一天农历为十一月十七日，则月的数值是 11，日的数值是 17。通过上表可知，下午 3 点 15 分即 15 点 15 分，属申时，对应的数值是 9。按上述起卦法可以得到两个数字：

上卦：年 + 月 + 日 = $2 + 11 + 17 = 30$

下卦：年 + 月 + 日 + 时 = $2 + 11 + 17 + 9 = 39$

这两个数字都大于 8，因此要分别除以 8，得出的余数分别是：

上卦： $30 \div 8 = 3$ 余数是 6

下卦： $39 \div 8 = 4$ 余数是 7

按八卦的数值我们可以查到，与 6 对应的是坎卦，与 7 对应的是艮卦，因此，我们所求出的卦应该是上卦为坎、下卦为艮，也就是蹇卦䷦。

然后再将下卦最原始的数值除以 6，以其余数来求变爻。按上面的例子，下卦原始数值是 39，除以 6 之后的余数是 3。自初爻数起，数至 3 正值三爻，所以，这一卦的变爻就是三爻，应该根据三爻的爻辞来判断吉凶。

其次是按字起卦。

邵雍所说的文字占实际上可以细分为三种方法。一种是根据字的笔画起卦，一种是根据字的音调起卦，一种是根据字数起卦。

如果看到的是一个字，就要按左右结构、上下结构或内外结构将这个字分为两部分，然后分别计算两部分的笔画数，一部分的笔画数作为上卦的数值，另一部分的笔画数作为下卦的数值，就得出了一个六画卦。

比如我们看到的是一个“构”字，就可以按左右结构将之分为两部分，两部分都是4画，按八卦的数值我们可以查到，与4对应的是震，由此就得到了一个上震下震的震卦。再用这个字的所有笔画数除以6，以其余数求变爻。“构”字共8画，除以6之后余数是2，则这一卦的变爻为震卦的二爻，当依据震卦二爻的爻辞来判断吉凶。

如果看到的是两个字，就用一个字的笔画数求上卦，另一个字的笔画数求下卦，再用两个字的笔画总数求变爻。如果看到的是三个字，就用前一个字的笔画数求上卦，后两个字笔画的总数求下卦，再用三个字的笔画总数求变爻。如果看到的是四个字，就用前两个字笔画的总数求上卦，用后两个字笔画的总数求下卦，再用四个字笔画的总数求变爻。其他方法与一个字的起卦法都相同。

如果看到的是四个字以上，就不再用笔画起卦法，而是用音调起卦法。将汉字的四声分别规定出相应的数值，平声的数值为1，上声的数值为2，去声的数值为3，入声的数值为4。当然，这是从古代的汉语声调出发所作的规定。现代汉语普通话中已经不存在入声了，四声改为阳平、阴平、上声、去声，也就是俗称的一声、二声、三声、四声。可以按这个原则规定相应的数值。

如果看到的是五个字，就以前两个字的音调数值相加求出上卦，以后三个字的音调数值相加求出下卦。再用五个字的音调数值的总和求变爻。比如，我们看到的五字个是：“大家上午好”，“大”字四声、

“家”字一声、“上”字四声、“午”字三声、“好”字三声，五个字对应的数值分别是4、1、4、3、3。前两个字的数值相加为5，后三个字的数值相加为10。后者大于8，所以要用除以8的余数来求卦，10除8余2，所以，上卦的数值是5，下卦的数值是2。根据八卦对应的数值我们可以查到，与5对应的是巽，与2对应的是兑，则最终所得到的卦就是上巽下兑的中孚。将五个字的数值相加为15，除以6，余数是3，所以，这一卦的变爻为中孚卦的三爻，应该根据中孚卦的三爻来判断吉凶。

如果看到的是六个字，就用前三个字的音调数值求上卦，后三个字的音调数值求下卦。如果看到的是七个字，就用前三个字的音调数值求上卦，后四个字的音调数值求下卦。如果看到的是八个字，就用前四个字的音调数值求上卦，后四个字的音调数值求下卦。依此类推，至十个字。方法都与上面所说的五个字的情况相同。

十一个字以上，则不用音调起卦法，而是用字数起卦法。

如果字数可以被2整除，则用字数除以2作为卦数来求上下卦。如，看到的是十二个字，则12除以2得6，则上下卦的数值都是6，在八卦中与6对应的是坎，因此，求出的就是坎上坎下的坎卦。用全部字数求变爻，自初爻数起，数至12正好回到初爻。这一卦的变爻就是坎卦的初爻，应该依据坎卦初爻的爻辞来判断吉凶。

如果字数不能被2整除，则上卦所用字数要比下卦少一字。如，看到的是十三个字，则上卦为6，下卦为7，八卦中与6对应的是坎，与7对应的是艮，这一卦是上坎下艮的蹇卦。用总数字13求变爻。13除以6余数为1，变爻为初爻。因此，应该依据蹇卦初爻的爻辞来判断吉凶。

还有所谓的声音占，就是根据听到的某种声音响的次数来起卦。关于用这种方法起卦，《梅花易数》一书中还记载了一个实例。

一个冬天的傍晚酉时，邵雍与儿子围炉而坐，听到有人叩门，先是敲了一声，停顿了一下，又连续敲了五声。来人进来后，说是借东西。邵雍让他先不要说借什么，让他的儿子起一卦猜猜看。邵雍的儿子用前面的叩门声一声的“一”作上卦，根据八卦与数值的对应关系，求出上卦为乾，用后来叩门声五声的“五”作下卦，根据八卦与数值的对应关系，求出下卦为巽。由此得到的卦是上乾下巽的姤卦。又用乾数一与巽数五之和六，再加上酉时的数十，共是十六。用六去除十六，余数为四，确定变爻为姤卦的四爻。占算的结果是，要借的东西是一个由金木合成的东西。邵雍的儿子因此确定是借锄头。邵雍却说：“不对，一定是斧子。”一问借东西的人，果然是借斧子。邵雍的儿子问是什么原因。邵雍说：“算卦还必须明白事理。从卦象推测，斧子可以，锄头也可以。但由情理去推测，傍晚怎么会用锄头呢？必然是借斧子。大概是急着用斧子劈柴生火吧。”

除了上面介绍的力求简便的筮法外，筮法演变的另一个趋势是给八卦原理附加上其他一些理论，使对卦的解释变得越来越复杂。其中比较典型、起源比较早并且影响比较大的当数“纳甲”筮法。

“纳甲”筮法号称源于西汉，简单地说，就是一种以《周易》六十四卦与阴阳五行综合而成的占筮法。“纳甲”是指八卦纳十天干，以天干之首的“甲”来涵盖其余的天干，因而称为“纳甲”。“纳甲”筮法首先是将六十四卦分为八个宫，每宫由一纯卦领首，下统七卦，并以纯卦卦象确定该宫的五行属性。“纳甲”筮法还纳地支，每卦的爻还按规定纳入地支，卦爻所值地支五行与卦所属宫的五行，生、克、比合产生六亲：父母、兄弟、妻财、子孙、官鬼。以六亲象征世间万物，所占问的事物均概括于六亲之中。卦中代表占筮内容的六亲，称为“用神”。还规定“世爻”、“应爻”。解卦时主要以“用神”、“世爻”为主象。依据“用神”干支五行与其他卦爻以及日、月的干

支五行的生、克、冲、合情况以及“用神”、“世爻”的旺、衰、空、破等情况，作出吉凶祸福的推断。

“纳甲”筮法虽然名为“筮法”，但准确地说，这是一种解卦的方法，而不是起卦的方法，并不属于我们这里所说的筮法之类，因此也就不详细介绍了。

在后世筮法的流变中，影响最广的当数金钱卦。

金钱卦，就是用三枚铜钱来起卦。以铜钱的一面为 2，另一面为 3，将三枚铜钱一起扔出，结果只能是如下四种：

$$2+2+2=6$$

$$2+2+3=7$$

$$2+3+3=8$$

$$3+3+3=9$$

也就得到了 6、7、8、9 这四个数字，按《周易·系辞传》所载筮法的原则，也就求出了一爻。将三枚铜钱连抛六次，即求出了一个六画卦。这种方法既保留了《周易》古筮法的求爻而不是求卦的原则，又比《周易》古筮法简便了许多，因此一直在民间广为流传。现在用丢硬币的方法起卦的，就是最典型的金钱卦。

上述种种筮法，都是从占卜的目的出发，寻找起卦的简便方法，完全是占卜术的附庸，不具备任何哲学内涵，其精神都远在《周易·系辞传》所载筮法之下了。

四、关于卦序

夏代的易书《连山》与商代的易书《归藏》都已经失传了，其原貌如何已不得而知。但多数学者都认为，《连山》易是以艮卦为六十四卦之首，因为组成艮卦的两个三画卦都是艮，代表山，内外卦合起来，其含义就是山外有山，因而夏代的易书才称为“连山”。《归藏》易的第一卦是坤、第二卦是乾，学者们认为，这反映了商人重母统的观念。虽然我们无法考证“三易”内容方面的异同，但三者六十四卦的排列次序显然是不同的。

我们现在不敢肯定，通行本《周易》六十四卦的卦序是否出自孔子之手，但孔子所作的“十翼”中包括一篇《序卦传》，专门讲六十四卦的卦序中所包含的思想，应该说，这个卦序即使不是孔子排定的，至少孔子也是支持和认可的。

但自两汉以来，一直存在对《周易》六十四卦的不同的排列方法。只不过通行的《周易》因成为儒家五经之一，是历代儒学教育的标准教材，其所反映的卦序一直拥有正统地位，其他卦序影响不大，主要是在研究占卜者中间流传。

有的学者归纳，我们现在还有所了解的古人的卦序总共只有五种，除通行本《周易》一书的卦序外，还有邵雍的卦序，也就是所谓先天六十四卦卦序；《元包》的卦序，京房的卦序，以及马王堆汉墓帛书《周易》的卦序。其中比较有代表性的当数通行本《周易》的卦序和马王堆汉墓帛书《周易》的卦序。

马王堆汉墓帛书《周易》卦序与通行本《周易》卦序的区别见

下表。需要说明的是，帛书本《周易》的卦名通假字特别多，为方便比较，我们在表中一律采用通行本《周易》的用字。

帛书本与今本《周易》卦序比较表

序号	今本	帛书本	序号	今本	帛书本	序号	今本	帛书本	序号	今本	帛书本
1	乾	乾	17	随	坎	33	遯	坤	49	革	离
2	坤	否	18	蛊	需	34	大壮	泰	50	鼎	大有
3	屯	遯	19	临	比	35	晋	谦	51	震	晋
4	蒙	履	20	观	蹇	36	明夷	临	52	艮	旅
5	需	讼	21	噬嗑	节	37	家人	师	53	渐	睽
6	讼	同人	22	贲	既济	38	睽	明夷	54	归妹	未济
7	师	无妄	23	剥	屯	39	蹇	复	55	丰	噬嗑
8	比	姤	24	复	井	40	解	升	56	旅	鼎
9	小畜	艮	25	无妄	震	41	损	兑	57	巽	巽
10	履	大畜	26	大畜	大壮	42	益	夬	58	兑	小畜
11	泰	剥	27	颐	豫	43	夬	萃	59	涣	观
12	否	损	28	大过	小过	44	姤	咸	60	节	渐
13	同人	蒙	29	坎	归妹	45	萃	困	61	中孚	中孚
14	大有	贲	30	离	解	46	升	革	62	小过	涣
15	谦	颐	31	咸	丰	47	困	随	63	既济	家人
16	豫	蛊	32	恒	恒	48	井	大过	64	未济	益

前人早已指出，帛书《周易》卦序是将六十四卦分为八组，每组八个卦。同组八个卦的上卦都是相同的，按乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽的次序确定八组卦的先后次序。同组八卦的次序，除第一卦是本卦自身相重的纯卦外，其他七卦都是按乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽的次序排列的。

这种将六十四卦按上卦或下卦相同的原则分为八组的排序法，

一般称为“八宫”卦序。《元包》的卦序、京房的卦序虽然与马王堆汉墓帛书《周易》的卦序不同，但其排列六十四卦的原理却都是将六十四卦分为“八宫”，都属“八宫”排序法。

《周易》中还有所谓“乾坤六子”的观念。就是将八卦中的乾卦比作父亲，坤卦比作母亲，其他六卦比作乾、坤二卦的六个子女。震卦为长子、坎卦为中子、艮卦为少子，巽卦为长女、离卦为中女、兑卦为少女。从“乾坤六子”的角度来看，帛书《周易》卦序里“八宫”的排列次序是：乾父、少子、中子、长子、坤母、少女、中女、长女，显然其“八宫”的排列次序与“乾坤六子”观念有关，只不过其“六子”的排列次序依据先男后女、先幼后长的原则，与我们通常所用的先长后幼的原则不同。其每宫内八卦的排列次序是：乾父、坤母、少子、少女、中子、中女、长子、长女，采取了男女相间排列的原则，但先幼后长的原则没变。帛书《周易》这种先幼后长的观念，与周人重视嫡长子的风俗完全相反，说明帛书《周易》的卦序不可能出现在周代，其起源当比通行本《周易》卦序晚得多。

战国时期的楚国与中原地区的各诸侯国风俗不同，差异之一就是楚地重“少者”，即幼子享有比较特殊的地位。西汉初年，楚俗在上层社会非常流行。马王堆汉墓帛书《周易》出土于长沙，在古代正属于楚地。因此，马王堆汉墓帛书《周易》的卦序，很可能是一种流行于楚地的、出自楚人之手的卦序。

“八宫”卦序最大的特点是规律性强，比较容易记忆，更方便查找。因此，出于占卜目的的《周易》研究者往往比较喜欢采用“八宫”卦序。其中影响比较大的是纳甲筮法的卦序，其八宫是按先天卦序，也就是乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑的次序排列的。纳甲筮法的八宫次序以及八宫与五行的关系详见下表：

八宫卦序表

金	水	土	木	木	火	土	金
乾宫	坎宫	艮宫	震宫	巽宫	离宫	坤宫	兑宫
乾	坎	艮	震	巽	离	坤	兑
姤	节	贲	豫	小畜	旅	复	困
遯	屯	大畜	解	家人	鼎	临	萃
否	既济	损	恒	益	未济	泰	咸
观	革	睽	升	无妄	蒙	大壮	蹇
剥	丰	履	井	噬嗑	涣	夬	谦
晋	明夷	中孚	大过	颐	讼	需	小过
大有	师	渐	随	蛊	同人	比	归妹

对于帛书《周易》卦序以及其他“八宫”卦序的含义已有许多学者作过探讨，提出过种种见解。但不论帛书《周易》的卦序是否存在哲学内涵，有一点是可以肯定的，那就是，这种卦序与孔子的思想是不相符合的。

唐人孔颖达最早提出，通行本《周易》的卦序按卦象来看，也是具有一定的规律的。他认为，六十四卦的排列是“二二相偶”，就是说每两卦为一对儿，互相配合。它们配合的方式有两种——“非覆即变”。“覆”是指两卦的卦象正好是完全颠倒的，“变”是指两卦的卦象六爻性质全部是相反的。

从这个角度说，《周易》六十四卦可以分为 32 对。除 4 对共 8 卦属“变”类外，其他 28 对 56 卦全部属于“覆”类。但其中有些卦比较特殊，既可以归入“覆”类，也可以归入“变”类。如既济卦与未济卦、渐卦与归妹卦等。4 对“变”类的卦分别是：乾与坤、颐与大过、坎与离、中孚与小过。前三对属于《周易》上经，最后一对属于《周易》下经。28 对“覆”卦，《周易》上经有 12 对，下经有 16 对。

五、《周易》卦序包含的思想

通行本《周易》的卦序是包含着深刻的思想内涵的，而要理解这种思想，就必须从孔子所作的《序卦传》入手。

正如吕绍纲先生早已指出的，《序卦传》通篇全部采用“必……故受之以……”和“不可不……故受之以……”两种句式，说明作“易”的人绝不是很随意地编排出通行本《周易》六十四卦的卦序的，这种卦序中自有其深刻的意义。作“易”者是将发展看成过程，在这个过程中包括许多量变和质变的线和点，这些线和点就是卦。一卦结束，另一卦开始，其间有明显的必然性。虽然有时候《序卦传》对这种必然性的解释显得十分牵强，所说的此卦后面随之而来的必须是某卦的理由往往并不贴切，但能想到借六十四卦的排列来反映客观世界变化的过程和规律，这已经相当不简单了，其辩证思维已经达到了相当高的水平，只不过没有采取理论化的形式进行表达而已。

《序卦传》中反映出来的思想，值得我们注意的主要有以下几个方面：

首先是《周易》上下经的划分问题。

《周易》分为上下经两篇，但是六十四卦并不是平均地分入上下经，而是上经 30 卦，下经 34 卦。对此古人的解释也很多，但说来说去总令人觉得牵强。其实，要搞清楚这个问题，还得从《序卦传》入手。

《序卦传》除了每卦用一句话来解释这一卦为什么跟着前面的一卦而外，没有其他的论述性文字，唯独在居于上经之首的乾卦前面和

居于下经之首的恒卦前面各有一句话，不是解释任何具体的卦的，显然，这两句话是对上下经内容的总括性说明，也就是说，其中包含着对《周易》划分上下经原则的说明。

在乾卦之前的一句是：

有天地，然后万物生焉。

在恒卦之前的一句是：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

对比之下我们不难看出，上经仅仅提到了“天地”也就是自然界的形成，以及万物的出现，其中虽然没有提到人，但通过筮法中体现出来的“三才”观我们可以肯定，《周易》的作者认为此时人也已经随着万物一同出现了。但是，对上经内容的概括就是这么极其简单的一句话，此外就什么都没有了。说明《周易》的作者认为，这个时期，人类仅仅是出现了而已，是一种与万物没有任何区别的存在，虽然出现了人，却并未形成人类社会，人还是自然的人，而不是社会的人。

那么，人是如何使自身有别于万物特别是禽兽的呢？或者说，人由自然的人是如何演进为社会的人的呢？《周易》的作者在对下经内容的总括中给出了答案：人需要在男女之别的基础上形成夫妇、父子、君臣等社会性的关系，并用“礼”来规定和约束这些关系。

所谓夫妇关系，指的是人类的婚姻关系；所谓父子关系，指的是人类的家庭关系；所谓君臣关系，指的是人类的政治关系。三者的次序表明，人类只有确立独特的婚姻关系，并有一定的礼俗加以规范，才能进而形成稳定的家庭；而为了稳定家庭的发展，才必须构建国家这种政治组织形式，从而形成君臣关系。只有经历了这种过程，人类社会才能够将自身从自然界中识别出来，也才开始具有不同于自然界的发展规律，人才由自然的人发展为社会的人，成其为真正意义上的人。换言之，人类只有在抛弃与动物相同的“杂交”、“血缘婚”并确立起专偶婚这种婚姻关系之后，才能够组建起稳定的家庭，也才能够摆脱“知母不知父”的阶段，识别出真正的父子关系。无疑，稳定的家庭关系特别是真正父子关系的识别，使人类具有将财产传递给子女的愿望，由此推动了私有制的发展，而正是私有制以及由此而形成的阶级和阶级矛盾，导致了国家的出现，也就是出现了君臣关系。《周易》以如此简略的语言准确地概述了人类社会的形成历程，其思想内涵是何其丰富与深刻！

对于上经象征人类的前阶级社会这一点，在《序卦传》有关上经各卦卦序的解说的前半部分表述得最为明显：

盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》。屯者，盈也。屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》。需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以《讼》。讼必有众起，故受之以《师》。师者，众也。众必有所比，故受之以《比》。比者，比也。比必有所畜，故受之以《小畜》。物畜然后有礼，故受之以《履》。履者，礼也。履而泰然后安，故受之以《泰》。泰者，通也。

《周易》首列乾坤二卦代表天地，之后的屯、蒙二卦的含义是“物之始生”、“物之稚”，代表万物开始生成，处于自然状态的人类开始出现。而后的需卦说的是“饮食之道”，也就是人的物质方面的需求。“饮食必有讼”，不能简单地理解为因饮食而引起争讼，而应该是说，早期人类的主要矛盾都是与满足物质方面的需求有关，《周易》的作者在这里已经模糊地认识到，人类社会的形成国家以前最主要的矛盾都与物质的拥有存在一定的关系，这也就是所有权问题，用我们现代的学术语言来表达，是私有制的出现导致了贫富分化与阶级形成，出现了阶级，阶级矛盾也就随之而来。这种矛盾是越来越激烈、越来越残酷的，已经不仅仅表现为“讼”，就是简单的争执了，而是表现为“师”，即要用武力来解决因对物质条件占有的不平衡而导致的矛盾。发展到这一步，人与人之间必然要分出一定的阵营，同一阵营中的人们是团结在一起的。师卦后面接比卦，表明《周易》的作者已经认识到，在私有制引发的矛盾达到不得不诉诸武力的阶段之后，随之出现了族群间的矛盾，在这种外在压力下，每个族群内部的凝聚力都得到加强。这种内向的凝聚有助于积聚力量，一致对外，但同时也需要一定的规则来调节内部的关系，因而就要有“礼”。这个“礼”尚不是阶级社会中的带有一定强制性的“礼”，而是前阶级社会中的靠舆论压力来推行的“俗”。因为内部形成了调节人与人关系的礼俗，人与人可以按一定的规则和谐相处，使族群内部不再存在激烈的矛盾冲突，出现了“泰然后安”的局面。因为内部矛盾的解决，凝聚力的增强也使族群在与外族的竞争中处于优势地位，在发展上呈现出无往而不利状态，这也就是“泰通”了。

应该说，《序卦传》上述对卦序所包含的思想的解释，是对人类原始社会早期情况的极为生动形象的描述。在某种程度上，已经接近于对人类国家形成原因的“契约论”的解释，而后者在西方是启蒙运

动的产物，晚于《序卦传》的成书接近两千年。

上述思想或者说对人类社会发展历程的理解，构成《周易》分上下经的理论原则。《周易》之所以分为上下经两部分而不是更多，是因为人类发展历程从宏观上把握只经历了两个大的历史时期：前期是自然人的状态，或者说无阶级、无国家，甚至不存在现代意义上的婚姻与家庭的原始社会时期；后期是社会人的状态，或者说是私有制、阶级、国家出现后的阶级社会时期。正如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中所论述的，人类社会由前期向后期发展的转折点，就是人类婚姻最终摆脱了临时性的、分合随意的“对偶婚”进入了拥有固定配偶的“专偶婚”阶段。《序卦传》说：“夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》。”就是用恒卦来代指长久的、稳定的夫妇关系的出现，也就是专偶婚的形成。因此，将《周易》六十四卦分为上下经以代表人类社会发展的两大历史时期，自然就应该以代表专偶婚形成的恒卦作为下经的开端。

由于在恒卦前面的咸卦是讲感情的，这一卦的上下卦分别是艮和兑，代表少男和少女，这一卦的主题也就是类似于少男少女间的那种相互的吸引和发生感情。将咸卦列于代表夫妇关系的恒卦之前，反映出在古人的观念中，少男少女间的这种纯洁的相互感情才是婚姻关系得以长久维持的前提和基础。这种对爱情和婚姻的理解是非常正确的，可惜的是，后代却没有沿袭下来。由于咸卦与恒卦之间的这种特殊的关系，自然也不应该将咸卦与恒卦拆开分属上下经，因此，《周易》的下经自然就以咸卦为首，而咸卦在《周易》的卦序中却处于第31卦，因而就出现了上经30卦、下经34卦的划分法。

由此我们可以看出，《周易》卦序先于《序卦传》存在，所以，《序卦传》能够赋予这种卦序以深刻的思想，却不能改变这种卦序。更可能的情况是，《周易》形成之后，就形成了这种依据“非覆即变”

原则编排的卦序，其出发点当然也是便于记忆，更方便于占卜实践。至孔子作《序卦传》，才赋予这种卦序以深刻的哲学内涵。

其次，乾坤居六十四卦之首的问题。

将代表天地的乾坤两卦置于六十四卦之首，表明《周易》的作者认为，《周易》一书所包含的并不仅仅是有关人类社会的道理，也包括对自然界运行发展的规律性认识。在古人的观念中，可以用天地来概指宇宙或者说自然界。将乾坤两卦置于六十四卦之首，暗示着《周易》这部书所包含的内容，就空间而言，涵盖整个自然界或者说宇宙；就时间而言，涵盖自宇宙或自然界形成以来的所有历史。概言之，《周易》的作者不仅要以《周易》这部书涵盖自然界和人类社会所有的变化演进类型，还要用《周易》这部书囊括自然界和人类社会由始以来的发展演进的规律。可以说，前者是静态的对万事万物的分类，后者是对事物的发展规律作动态的把握。前者的研究是共时性的，后者的研究是历时性的。或者我们可以再具体一点说，前者是社会学意义上的分类研究，后者是历史学意义上的贯穿性解释。在《周易》一书中，前一个方面在六十四卦的卦爻辞以及《彖传》、《象传》中都已经作了充分的说明，但限于六十四卦的体例，作者却无法在卦爻辞以及《彖传》、《象传》中动态地阐释对人类历史发展演进规律的理解，因此才要作《序卦传》以完成这种贯穿性的解释。

乾坤两卦置于六十四卦之首，表明《周易》的作者首先要说明的是与自然界有关的一些问题，而后才谈到人类社会，是把人置于自然界中加以理解，而不是认为人类社会是可以脱离自然界而存在的东西。在《周易》的“三才”观中，强调人类社会虽然是从自然界中产生的，但却独立于自然界之外，存在不同于自然界的独特运行规律的思想。“三才”观与将乾坤两卦置于六十四卦之首的做法相配合，使《周易》中所体现出来的对人类社会与自然界关系的认识具有了真理

性。如果仅仅有“三才”观，很容易使《周易》过分强调人类社会与自然界的分离，从而走向对人的作用的盲目夸大；如果仅有将乾坤两卦置于六十四卦之首的意识，又极易导致将人类社会视为自然界的附庸的错误认识。可以说，在处理人类社会与自然界关系方面，《周易》通过筮法中体现出来的“三才”观和将乾坤两卦置于六十四卦之首所表现出来的理解与认识，是非常正确的。

除乾坤两卦之外的六十二卦，都是同一卦中既有阴爻也有阳爻。如果我们将阴与阳理解为矛盾的双方，那么，每一卦都是包含矛盾双方的统一体。如果《周易》的作者也是这样理解的话，就存在如何解释全由阳爻组成的乾卦和全由阴爻组成的坤卦的问题。《系辞传》中确有如下的表述：“乾坤，其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”明确地表示，乾与坤一个代表阳、一个代表阴，是矛盾的双方，必须将乾坤两卦合起来视为一个统一体。

乾坤两卦的特殊性还不仅仅在于是两卦构成一个统一体，而不像其他六十二卦那样，自身就可以构成一个包含阴阳双方的统一体。全部《周易》讲的内容不外就是阴阳变化，而唯有六爻都是阳爻的乾卦可以代表“阳”，唯有六爻都是阴爻的坤卦可以代表“阴”，从这个意义上讲，乾坤就是全部《周易》所讲述的哲理的浓缩。因此《系辞传》才说：“乾坤其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”要想真正地理解《周易》、理解六十四卦，就必须从理解乾坤两卦入手，一定要通过乾坤两卦合起来组成的这道门，这也就是“乾坤，其《易》之门邪”的含义。这也是将乾坤两卦置于六十四卦之首的深刻含义。

乾坤二卦中以乾卦居首，这也反映出周人的观念。商人的《归藏》易就是以坤卦居于乾卦之前的，因为卦序上的这种特点，《归藏》

也被称为《坤乾》。对于商人与周人这种观念上的差异，汉朝人总结为“殷道亲亲，周道尊尊”。按吕绍纲先生的解释，“亲亲”，意味以血缘关系中的自然因素为重；“尊尊”，意味以血缘关系中的人为因素为重。以血缘关系中的自然因素为重，就是说，论亲情关系，母亲比父亲更重要。以血缘关系中的人为因素为重，就是说，自然的血缘关系被人为地改造了，父亲和父系世系占据独尊的地位，与母亲的亲情关系只是在不妨碍父亲地位的前提下才被考虑到。母亲亲而不尊，父亲尊而不亲。母亲之亲完全被父亲之尊所淹没。周人与商人的最大差异就是确立了男尊女卑、夫尊妻卑、父尊母卑的观念，这种观念上的差异在卦序上的反映就是，周人将商代易书中首坤次乾的次序改为首乾次坤的次序。

坤卦的《文言传》中明确说：“阴虽有美，含之，以从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也。”明确指出坤卦与乾卦的关系就是夫妻关系、君臣关系、天地关系，而坤卦的地位相对于乾卦而言，就是妻之道、臣之道和地之道，要顺应代表夫之道、君之道和天之道的乾卦。《序卦传》中说，“有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”，指出夫妻、父子、君臣三重关系，是“礼义”形成的前提和基础。从中我们可以清楚地看到后代所谓的“三纲”的影子，这却是《周易》留给后代的负面影响了。

第三，既济未济居六十四卦之尾的问题。

《周易》用上经三十卦概括人类处于自然状态下的发展阶段，用下经三十四卦概括人类步入阶级社会之后的发展阶段，可以说，直到今天为止，我们还处于后一个发展阶段之中，并不清楚下面会发生何种性质的变化，人类的发展会进入一种什么样的新阶段。《周易》的作者显然更不清楚这些，但《周易》的作者却坚定地认为，必将出现

另一个大的历史时期，开始一种新的发展历程，作为这种思想最明确的表述，就是其在卦序的安排上将既济、未济二卦排列在六十四卦之尾，并将未济卦放在既济卦之后。

从卦象上看，既济六爻阴阳各半，而且阴爻阳爻相间，阳爻都处于阳位上，阴爻都处于阴位上，六爻都有应，这表明经历了上下经六十二卦所代表的两个大的发展阶段之后，人类社会的发展已经完成了一个过程，完成了一次循环，矛盾至此已全部解决，过程也已经宣告结束。但是，这并不意味着人类社会发展的结束，也不意味着人类历史的终结，因为旧的过程的终结之处也就是新的过程的开始之处，正是基于这种思想，《周易》的作者在排列卦序时没有将既济卦作为六十四卦的最后一卦，为发展画上句号，而是将未济排在既济之后作为最后一卦，并在《序卦传》中明确指出：“物不可穷也，故受之以《未济》终焉。”也就是说，之所以要将未济列于代表矛盾解决和过程结束的既济卦之后，就是要说明“物不可穷”，即事物的发展是无穷无尽、永不止息的。《周易》一书虽然完整地描述了一个大的发展过程，但在《周易》一书结止的地方，却是“未济”，作者在提醒读者，一切都远未结束，而是开始了一个新的历程。这种卦序使未济虽然是终结之卦却并不意味着终结，既济虽然不是终结之卦却又好像标志着某种终结，将未济放于既济之后，充分体现出《周易》的作者对事物是永恒发展的这一规律的认识，也反映出《周易》作者在卦序编排体例上的匠心独运。

尤其重要的是，在最后一卦未济卦中，《序卦传》强调“物不可穷”，告诉我们，自未济即将展开的新的发展历程，绝不是《周易》前六十三卦所代表的分为两个阶段的宏大发展历程的再现，也不是历史在某种程度上的重演与循环，而是宇宙与人类社会无穷尽的发展过程中的新的一环。这种观念将《周易》从历史循环论的泥潭中拯救出

来，再一次表现出《周易》作者的思想对同时代思想家们的超越。

最后，我们还应该提到《周易》卦序中所反映的变革观的问题。《周易》中代表变革的革卦出现在下经比较靠后的位置，证明在《周易》的作者看来，有意识、有目的的改革活动不仅是人类步入阶级社会之后的产物，而且是在人类社会发展到一定阶段才会出现的新事物。

在革卦的前面是升、困、井三卦，对这种排列次序《序卦传》的解释是：

升而不已必困，故受之以《困》。困乎上者必反下，故受之以《井》。井道不可不革，故受之以《革》。

升，代表上升，即一种向上的发展过程；困代表逆境，意味着发展的过程中出现了问题。就是说，任何的发展都有一定的局限，在发展到一定程度之后都会出现问题，都会面临一定的困难，永久的持续发展是不可能存在的。因此，在发展中遇到逆境并不可怕，甚至可以认为，这是发展过程中必须经历的一个阶段。关键是如何去解决发展中所遇到的问题，以便从逆境中解脱出来，开始新一轮的发展。对此，《序卦传》的答案是“困乎上者必反下”，告诫人们不要抱着“头痛医头、脚痛医脚”的态度，哪里出现了问题就在那里寻找解决的办法，而是应该像打井一样深入挖掘出现问题的原因，以便从根本上解决问题。而从根本上解决问题的方法就是改革。

应该说，《序卦传》这段话所表达的对改革的背景、条件乃至方法的理解，直到今天，对于我们仍旧是有借鉴意义的。这也充分地反映出《周易》这部古老典籍的魅力，以及我们在现时代研究《周易》的意义。

第三章 《周易》的卦象

《周易》这部书与其他古书的最大不同就在于，《周易》不仅用文字来表达思想，还用一种十分特殊的符号即卦象来表达思想。仅仅读懂了《周易》书中的文字，而不理解卦象，并不是真正读懂了《周易》。准确地说，如果对卦象一无所知，《彖传》、《象传》中的某些文字也就变成无法解读的天书了，不懂卦象不仅不可能真正读懂《周易》，甚至也不可能真正读懂《周易》的卦爻辞以及孔子为《周易》所作的传，即“十翼”。

宋人研究《周易》非常重视对象数的研究，得出了一些非常有价值的结果，今天已经成为易学的基础知识的组成部分，但从宋代以后，盲目推崇卦象并将之用于占卜的风气也越来越盛，这一点却是极不可取的了。

一、《周易》的卦象

从现代的学术研究的角度来看，《周易》的卦象就是一种符号，古人用这种符号来象征自然界的具體事物，同时也用这种符号来表达复杂的、深刻的思想。由于古人的思维方式与现代人存在一定的差异，距今天越久远的时代，人类的抽象思维能力越差，而形象思维能

力越强；再加上人类语言的发展也存在一个由简单到复杂的过程，所以，远古时代的人们往往不会使用复杂的抽象概念来表达自己的思想。当觉得简单的语言无法准确地表达他们深刻的思想的时候，他们就设计出种种符号，将自己的思想蕴涵在其中，通过对这些符号意义的解释，他们也就阐释出了某种复杂的思想。《周易》的卦象就是这样的一些符号。

为《周易》作传的孔子已经敏锐地注意到了《周易》一书的这个特点，《系辞传》中记载着孔子如下的言论：

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

用孔子的话来说，“文字无法穷尽语言，语言无法穷尽思想”，这显然是对作为人类彼此间交流工具的文字、语言的局限性的正确认识，在孔子的时代，能认识到这一点是非常了不起的。随之而来的问题是，既然语言、文字都不可能穷尽思想，那么，人的思想是不是无法全部表达出来呢？或者换句话说，人们彼此间是不是无法准确地了解对方的全部思想呢？用孔子的话来说，就是我们现在是否能够理解往圣先贤们的思想的问题。对此，孔子的答案是肯定的。因为卦象这种符号就可以穷尽思想，卦爻辞这种形象而含蓄的文字就可以穷尽语言。从语言学的角度说，这种观念恐怕还是有问题的，但孔子至少告诉我们，在卦象中包含着用语言和文字所无法准确、全面表达的思想。

魏晋时著名的易学家王弼在《周易略例·明象》中说：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言出于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。

意思是说，卦象是表达思想的，卦爻辞是解释卦象的。学习《周易》，要通过卦爻辞的解说来理解卦象，再通过卦象理解《周易》所包含的深刻哲学思想。因此，能理解卦象的真正含义，就不必管卦爻辞怎么说了；能领会《周易》的思想，甚至可以不必再考虑卦象的意义了。王弼这段话充分说明了卦象在研究《周易》思想中的重要地位，“得象而忘言”、“得意而忘象”成为易学史上的至理名言。

《周易》最基本的卦象就是阴“--”与阳“—”，古人称其为“两仪”，这体现出古人对事物分类的认识，是把宇宙间的一切事物划分为两大类，我们可以称之为两分法。具体而言，是指宇宙间的每类事物都是可以分为阴阳两部分的。比如，人，可以分为男人与女人，男人代表阳，女人则代表阴。宇宙，可以分为天与地，天代表阳，地则代表阴。规律性的东西也可以分为相辅相成的两类。比如，阳可以代表运动，阴则代表静止。从微观的角度出发，阴阳观也可以指一个事物的两个方面。比如，一个苹果，向阳的一面、红的一面，就是阳；背阴的一面、青的一面，就是阴。一张纸，正面就是阳，背面就是阴。

将代表阴阳的两个符号分别相重叠，就得到了☰ ☲ ☱ ☴，古人将这四个符号合起来称为“四象”，并分别称为老阳、少阳、老阴、少阴。两个阳爻相重叠为老阳，两个阴爻相重叠为老阴。由一阴一阳相重叠的两个符号，阳爻在上的为少阳，阴爻在上的为少阴。这是对事物的另一种分类法，我们可以称之为四分法。最典型的例子是，一

年可以分为春、夏、秋、冬四季。

在四象的符号上再分别加上一个阴爻或一个阳爻，就构成了《周易》最重要的卦象“八卦”。☰☷☲☵☴☳☶☱，其名称分别是乾、巽、离、艮、坤、震、坎、兑，分别代表自然界的八种物质：乾代表天，巽代表风，离代表火，艮代表山，坤代表地，震代表雷，坎代表水，兑代表泽。“两仪”、“四象”所表达的内涵还比较模糊和抽象，不能与具体的物质现象相联系，至八卦才与八种自然物存在了一一对应的关系，这反映出《周易》的作者认为，宇宙的生成是一个由抽象到具体的过程，宇宙是由天、地、水、火、风、雷、山、泽八种物质构成的。这显然是一种非常朴素的唯物主义观念。虽然这种观念在今天看来并不科学，但在当时的条件下，能有这样的认识也是不简单的。

“八卦”的卦象之所以在《周易》卦象中占有特殊的地位，一方面是因为其是《周易》六十四卦的基础，六十四卦就是由八卦两两相重叠而得到的；另一方面是因为古人不仅将八卦与八种自然物一一对应，还根据这八种自然物的特性规定了八卦的性质。

八卦卦象与性质表

卦象	☰	☷	☳	☵	☴	☶	☲	☱
卦名	乾	坤	震	坎	艮	巽	离	兑
代表的自然物	天	地	雷	水	山	风	火	泽
卦的性质	健	顺	动	陷	止	入	丽	悦

在上表所列的八卦的性质中，有四卦与其所代表的自然物的关系非常明显。如艮卦代表山，其性质是止，显然是指山是静止的、不会移动的。坎卦代表水，其性质是陷，是指物体进入水中之后都会下沉这一现象，人如果不会水，在水中下陷即将面临生命危险，因此，

坎卦也意味着险。巽卦代表风，其性质是入，显然风是无孔不入的。离卦代表火，其性质是丽，也就是光明。火是古代唯一的人工照明方式，因此古人才会将代表火的离卦的性质规定为丽。

八卦中有三卦的性质与其所代表的自然物的关系不是直接的，而是经过一定的引申，包含着古人的特殊观念。如乾卦代表天，其性质是健，孔子对六十四卦首卦乾卦卦象的解释是：“天行健，君子以自强不息。”“健”，指刚健，引申为一种无法阻挡、不可抗拒的前进或运行。古人认为，天，或者按现代术语表达就是宇宙，其最大的特点是一直在刚健地运行，应该说，这种对宇宙规律的把握是准确的。在天文学极其落后的时代，这种认识尤其难能可贵。坤卦代表地，其性质是顺，因为古人将天视为阳，将地视为阴，从阳代表运动、阴代表静止、阴应该顺应阳的观念出发，认为天的性质应该是运行，而地的性质应该是静止，但这种静止不是绝对的不运动，而是顺应天的运动，作出与天的运行相对应的运行，不主动的运动。因此，坤卦对应于乾卦的这种静止，与艮卦所代表的山的静止是不同的，其最大的特点不在于不动，而在于对乾卦的顺应。因此，古人将坤卦的性质规定为顺，意思是顺应、顺从。震卦代表雷，其性质是动，在古人看来，震耳欲聋的雷声代表着天上发生了极其不平常的变化，因此才将震卦的性质规定为动，意思是变动、变革。

八卦中的兑卦代表沼泽，其性质却是悦，这使人感到十分费解，因为很难说沼泽与喜悦之情有什么联系。更可能的情况是，将兑卦的性质规定为“悦”，是从文字本身的意义出发的，因为“兑”字是“悦”字的本字，最初古人是将喜悦的悦写成“兑”的，随着汉字的发展与完善，后来才加上竖心旁，以表示“兑”是一种发自内心的情感，而写成“悦”。由此看来，八卦性质的规定可能要晚于八卦卦象与卦名的出现，应该是在汉字出现以后。对兑卦性质的解释也许出自

周人的观念，与原来存在的按自然物的性质理解卦的性质的做法不尽相同，所以才出现了卦性与其所代表的自然物的特点无关的奇怪现象。也可能夏代的易书《连山》与商代的易书《归藏》对八卦所代表的事物以及八卦的性质存在不同的理解，《周易》对之进行了一定的改造。但这些至少到目前为止我们还无法作出准确的说明，都有待于学术界作进一步的研究。

八卦所代表的事物，除我们上面已经提到的之外，《说卦传》中还列举了许多，宋代象数派名家邵雍的《梅花易数》一书中也列举了不少，有些与《说卦传》所说相同。

《说卦传》与《梅花易数》八卦取象对照表

八卦	《说卦传》取象	《梅花易数》取象
乾	马、首、父、圆、君、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果	天、父、老人、官贵、头、骨、马、金、宝珠、玉、木果、圆物、冠、镜、刚物、大赤色、水寒
坤	牛、腹、母、布、釜、吝嗇、均、子母牛、大舆、文、众、柄、（其于地也）为黑	地、母、老妇、土、牛、釜、布帛、文章、舆、方物、柄、黄色、瓦器、腹、裳、黑色、黍稷、书、米、谷
震	龙、足、长子、玄黄、寡、大途、决躁、苍筤竹、萑苇、（其于马也）为善鸣、作足、的颡、（其于稼也）为反生、（其究）为健、蕃鲜	雷、长男、足、发、龙、百虫、蹄、竹、萑苇、马鸣、母足、颡、稼、乐器之类、草木、青碧绿色、树、木核、柴、蛇
巽	鸡、股、长女、木、风、绳直、工、白、长、高、进退、不果、臭、（其于人也）为寡发、广颡、多白眼、近利市三倍、（其究）为躁卦	风、长女、僧尼、鸡、股、百禽、百草、白、香气、臭、绳、眼、羽毛、帆、扇、枝叶之类、仙道、工匠、直物、工巧之器

八卦	《说卦传》取象	《梅花易数》取象
坎	豕、耳、中子、水、沟渎、隐伏、矫輮、弓轮、(其于人也)为加忧、为心病、耳痛、血卦、赤、(其于马也)为美脊、亟心、下首、薄蹄、曳、(其于舆也)为多眚、通、月、盗、(其于木也)为坚多心	水、雨雪、工、豕、中男、沟渎、弓轮、耳、血、月、盗、宫律、栋、丛棘、狐、蒺藜、桎梏、水族、鱼、盐、酒醢、有核之物、黑
离	雉、目、中女、火、日、电、甲冑、戈兵、(其于人也)为大腹、乾卦、蟹、蟹、羸、蚌、龟、(其于木也)为科上槁	火、雉、日、目、电、霓、中女、甲冑、戈兵、文书、槁木、炉、龟、蟹、蚌、凡有壳之物、红赤紫色、花、文人、干燥物
艮	狗、手、少子、径路、小石、门阙、果蓏、阍寺、指、鼠、黔喙之属、(其于木也)为坚多节	山、土、少男、童子、狗、手、指、径路、门阙、果蓏、阍寺、鼠、虎、狐、黔喙之属、木生之物、藤生之瓜、鼻
兑	羊、口、少女、巫、口舌、毁折、附决、(其于地也)为刚卤、为妾	泽、少女、巫、舌、妾、肺、羊、毁折之物、带口之器、属金者、废缺之物、奴仆婢

除了上述中的简单概括之外，《梅花易数》一书还列有“八卦万物类占”一节，分天时、地理、人物、人事、身体、时序、动物、静物、屋舍、家宅、婚姻、饮食、生产、求名、谋望、交易、求利、出行、谒见、疾病、官讼、坟墓、方道、五色、姓字、数目、五味等类别，按类介绍八卦的每一卦所代表的事物。

相比而言，《梅花易数》所列举的八卦代表的事物，比《杂卦传》所说范围要广，也更为简明。这反映出古人对八卦卦象内涵了解的深入。实际上，如果我们从八卦是将宇宙间的一切事物分为八类的思想出发，可以肯定，任何事物都可以用八卦中的某一卦来代表，那么，八卦所代表的事物事实上是无法穷尽的，远不止是上表所列的这些，

古人对此也是十分清楚的。汉人虞翻所提到的八卦取象已达 300 多种，现据《周易研究史》一书列表如下：

虞翻八卦取象表

八卦	取象
乾	王、神、人、圣人、贤人、君子、善人、武人、行人、物、敬、威、严、道德、性、信、善、良、爱、忿、生、庆、祥、喜、福、禄、积善、介福、告、始、知、大、盈、肥、好、施、利、清、治、高、甲、老、旧、古、久、畏、大明、昼、远、郊、野、门、大谋、道门、百、岁、朱、顶、圭、著
坤	妣、民、姓、刑人、小人、鬼、尸、形、自、我、躬、身、至、安、康、富、财、聚、重、厚、基、致、用、包、寡、徐、营、下、裕、虚、书、永、迺、近、思、默、恶、礼、义、事、类、闭、密、耻、欲、过、丑、怨、害、终、死、丧、杀、乱、丧期、积恶、冥、晦、夜、暑、乙、牛、十年、阖户、庶政、大业、土、田、邑、国、邦、大邦、鬼方、器、缶、辐、虎、黄牛
震	帝、主、诸侯、人、行人、士、兄、夫、元夫、行、征、出、逐、作、兴、奔、奔走、警卫、百、言、讲、议、问、语、告、响、音、应、交、怨、反、后、世、从、守、左、生、缓、宽仁、乐、笑、大笑、陵、祭、草、莽、百谷、麋鹿、筐、趾
坎	云、玄云、大川、志、谋、惕、疑、恤、遯、悔、涕夷、疾、灾、破、罪、悖、欲、淫、狱、暴、毒、虚、读、孚、平、则、经、法、丛、聚、习、美、后、入、纳、臀、要、膏、阴夜、三岁、酒、鬼、校、弧、弓弹、穿木

八卦	取象
艮	弟、小子、贤人、童、童仆、官、友、道、时、小狐、狼、硕、硕果、慎、顺、待、执、多、厚、求、笃实、穴居、城、宫、庭、牖、居、舍、宗庙、社稷、星、斗、沫、肱、背、尾、皮
巽	命、诰、号、商、随、处、归、利、同、交、白茅、蛇、鱼
离	黄、见、飞、明、光、甲、孕、戒、刀、斧、资斧、矢、黄矢、罔、鹤、鸟、飞鸟、瓮、瓶
兑	友、朋、刑、刑人、小、密、见、右、小知

虞翻所列举的八卦取象中，已经包括了许多抽象的概念，这说明，汉代人已经开始注意对八卦取象的抽象意义进行提炼，从中归纳出八卦取象的一些抽象的意义或原则，以便可以使八卦取象得到更为广泛和灵活的运用。

至于某种具体事务应该用八卦的哪一卦来代表，古人的认识也并不统一，但其思考这一问题的思路却是相同的，都是分析该种事物的性质或特点与八卦中哪一卦的性质相近，就用哪一卦来代表。我们可以举一个古人不曾见过的事物为例，如电灯。电灯的最大特点显然是照明，其性质也就是光亮、光明，八卦中离卦的性质是光明，因此，电灯可以用离卦来代表。采用这种方法，不仅可以将所有已知事物都纳入八卦体系之中，也为未来可能出现的新事物留下了空间，能够顺利地将之纳入八卦体系之内，用某一卦来代表。

网上有一种“现代八卦取象”，讲八卦都可以代表哪些现代生活中的事物，都是古人闻所未闻的，很有意思，也很符合八卦的性质，抄录如下，以资参考。

乾：主人、总统、董事长、高楼大厦、教堂、奇珍异宝、火车、镜子、发烧等；

坤：太太、劳动者、故乡、古老的、盆景、海绵、消极等；

震：暴躁之人、森林、钢琴、肝脏、东方等；

巽：旅客、货运、飞翔、迷途、旅行、信件、香烟等；

坎：作家、哲学家、外柔内坚的东西、黏液、伤痕、阴影等；

离：美女、华丽、化妆、书店、学校、法院、股票、心脏、色彩等；

艮：继承人、仓库、停车场、桌子、关节、脊柱等；

兑：情妇、讽刺语言、酒家、借款、神经质、破旧物品等。

六十四卦是由八卦两两相重叠而成的，因而其卦象也就是八卦卦象的组合。六十四卦代表自然界的六十四种景象，也是八卦所代表的自然物的组合。比如，六十四卦第一卦乾，上卦是八卦中的乾卦，下卦也是八卦中的乾卦，八卦中的乾卦代表天，因此，六十四卦中的乾卦的卦象所代表的自然界的景象就是“天外有天”。六十四卦的第二卦坤，上卦是八卦中的坤卦，下卦也是八卦中的坤卦，八卦中的坤卦代表地，因此，六十四卦中的坤卦的卦象所代表的自然界的景象就是“地中有地”。

八卦是构成自然界 64 种景象的六十四卦的基本，意味着《周易》的作者认为，八卦所代表的八种自然物或者说物质，是构成宇宙的基本元素。印度古代哲学家认为，宇宙间的万事万物是由地、火、水、风四种基本元素构成的，由八卦和六十四卦卦象的含义来看，中国在远古时代也曾存在过类似的认识。

在孔子所作的“十翼”中，《象传》是解释六十四卦的卦象所代

表的自然景象的，《杂卦传》是对六十四卦的性质的说明。我们可以将此两篇传的内容按卦列表如下。需要说明的是，《象传》中对第一卦乾卦的解释是“天行健”，“健”说的是乾卦的性质，与《杂卦传》所说的“刚”意思相同，而不是讲乾卦所代表的自然景象，这是非常例外的。

卦象	卦名	自然景象	性质	卦象	卦名	自然景象	性质
䷀	乾	天行健	刚	䷁	坤	地势坤	柔
䷂	屯	云雷	见而不失其居	䷃	蒙	山下出泉	杂而著
䷄	需	云上于天	不进	䷅	讼	天与水违行	不亲
䷆	师	地中有水	忧	䷇	比	地上有水	乐
䷈	小畜	风行天上	寡	䷉	履	上天下泽	不处
䷊	泰	天地交	反其类	䷋	否	天地不交	反其类
䷌	同人	天与火	亲	䷍	大有	火在天上	众
䷎	谦	地中有山	轻	䷏	豫	雷出地奋	怠
䷐	随	泽中有雷	无故	䷑	蛊	山下有风	伤
䷒	临	泽上有地	与	䷓	观	风行地上	求
䷔	噬嗑	雷电	食	䷔	贲	山下有火	无色
䷖	剥	山附于地	烂	䷗	复	雷在地中	反
䷘	无妄	天下雷行	灾	䷙	大畜	天在山中	时
䷚	颐	山下有雷	养正	䷛	大过	泽灭木	颠
䷜	坎	水洊至	下	䷝	离	明两作	上
䷞	咸	山上有泽	速	䷟	恒	雷风	久
䷟	遯	天下有山	退	䷡	大壮	雷在天上	止
䷢	晋	明出地上	昼	䷣	明夷	明入地中	诛
䷤	家人	风自火出	内	䷥	睽	上火下泽	外
䷦	蹇	山上有水	难	䷧	解	雷雨作	缓
䷨	损	山下有泽	盛之始	䷩	益	风雷	衰之始

卦象	卦名	自然景象	性质	卦象	卦名	自然景象	性质
	夬	泽上于天	刚决柔		姤	天下有风	柔遇刚
	萃	泽上于地	聚		升	地中生木	不来
	困	泽无水	相遇		井	木上有水	通
	革	泽中有火	去故		鼎	木上有火	取新
	震	洊雷	起		艮	兼山	止
	渐	山上有木	女归待男行		归妹	泽上有雷	女之终
	丰	雷电皆至	多故		旅	山上有火	亲寡
	巽	随风	伏		兑	丽泽	见
	涣	风行水上	离		节	泽上有水	止
	中孚	泽上有风	信		小过	山上有雷	过
	既济	水在火上	定		未济	火在水上	男之穷

《象传》中对卦象代表的自然景观所作的解释，大多数就是组成该卦象的两个八卦所代表的自然物的简单叠加，其意义是十分清楚的。如，蒙卦，“山下出泉”，蒙卦的卦象是上艮下坎，艮代表山，坎代表水，所以，蒙卦代表的自然景观是在山脚下有泉水涌出。需卦，“云上于天”，需卦的卦象是上坎下乾，坎代表水，乾代表天，需卦代表的自然景观是天上有水，而《象传》解释为“云上于天”，说明春秋时代的人已经知道云的成分是水，在当时，这是相当了不起的气象学知识。

也有一些《象传》的解释用的不是八卦最原始的取象，而是有所引申。如，晋卦，“明出地上”，晋卦的卦象是上离下坤，按八卦最原始的取象，离代表火，坤代表地，晋卦代表的自然景观应该是地上有火，是一种野火燎原之势。可是《象传》却不是这么解释的，而是采用了离卦的另一种取象，认为离卦在这里代表日，即太阳，所以将晋卦解释为“明出地上”，将其所代表的自然景象解释为太阳在地平

面上升起。井卦与鼎卦的下卦都是巽，巽卦最原始的取象是风，而《象传》对井卦与鼎卦卦象的解释分别是“木上有水”、“木上有火”，是将巽卦解释为木，而不是风，也是属于这种情况。

实际上，既然八卦所代表的事物是多种多样的，那么，由八卦组合而成的六十四卦代表的事物也应该不仅是《象传》中提到的这些。《象传》讲到的六十四卦卦象所代表的事物，主要集中在自然景象方面，或者说，用的基本都是八卦的最原始的取象，而未涉及《杂卦传》中所提到的其余的那些八卦取象。因为八卦与六十四卦所代表的事物是无法穷尽的，准确地说，宇宙间一切事物都可以纳入这一符号体系之中，用某个符号来代表，再一一列举六十四卦所代表的各种事物就是没有意义的罗列了。读者如果理解了《周易》取象的原则，完全可以自己来作种种引申。

我们可以随意举个例子加以说明。如谦卦，上卦是坤，下卦是艮，从其最原始的取象来讲，坤卦代表地，艮卦代表山，谦卦卦象代表的自然景观是地下面有山，我们可以将之理解为一种特殊的地质构造，也可以将之理解为深谷里面的小山。但这仅仅是其所代表的事物中的一种而已。坤还代表釜，即锅，艮还代表鼠，因而谦卦也可以代表锅灶下面有老鼠。坤还代表大舆，即大车，艮还代表狗，因而谦卦也可以代表狗趴在大车下面。坤还代表瓦器，艮还代表门，因而谦卦也可以代表门上面悬挂一种瓦器，等等。

对于八卦的卦象，古人曾编过顺口溜以便于记忆：

乾三连，坤六断。

震仰盂，艮覆碗。

离中虚，坎中满。

兑上缺，巽下断。

意思是说，乾卦的卦象是连着的三个长横，就是三个阳爻；坤卦的卦象是中间断开的三个短横，就是三个阴爻；震卦的卦象类似一个口向上放置的痰盂，就是上面两个阴爻，下面一个阳爻；艮卦的卦象类似一个口向下放置的碗，就是一个阳爻代表碗底，在最上面，下面是两个阴爻；离卦卦象中间的一爻是断开的，即阴爻，上下则各是一个阳爻；坎卦卦象中间的一爻是连着的，即阳爻，而上下则各是一个阴爻；兑卦卦象的上面一爻是中间有缺口的，即阴爻，而下面两爻是阳爻；巽卦卦象的最下面一爻是中间断开的，即阴爻，而上面两爻则是阳爻。

古人还有歌诀，以便于记忆六十四卦的卦象，也就是六十四卦分别是由哪两个八卦构成的：

乾为天，天风姤，天山遯，天地否，风地观，山地剥，火地晋，火天大有。

坎为水，水泽节，水雷屯，水火既济，泽火革，雷火丰，地火明夷，地水师。

艮为山，山火贲，山天大畜，山泽损，火泽睽，天泽履，风泽中孚，风山渐。

震为雷，雷地豫，雷水解，雷风恒，地风升，水风井，泽风大过，泽雷随。

巽为风，风天小畜，风火家人，风雷益，天雷无妄，火雷噬嗑，山雷颐，山风蛊。

离为火，火山旅，火风鼎，火水未济，山水蒙，风水涣，天水讼，天火同人。

坤为地，地雷复，地泽临，地天泰，雷天大壮，泽天夬，

水天需，水地比。

兑为泽，泽水困，泽地萃，泽山咸，水山蹇，地山谦，雷山小过，雷泽归妹。

这首歌诀是按乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八宫排列的，每句说六十四卦中一卦的构成，都是上卦在前、下卦在后。

前面表中所列的六十四卦的性质完全出自《杂卦传》，但六十四卦的性质似乎并不像八卦那样，仅有一种理解。《系辞传》有一段话集中地谈到六十四卦的性质，却与《杂卦传》的说法完全不同：

《履》，德之基也，《谦》，德之柄也，《复》，德之本也，《恒》，德之固也，《损》，德之修也，《益》，德之裕也，《困》，德之辨也，《井》，德之地也，《巽》，德之制也。《履》，和而至，《谦》，尊而光，《复》，小而辩于物，《恒》，杂而不厌，《损》，先难而后易，《益》，长裕而不设，《困》，穷而通，《井》，居其所而迁，《巽》，称而隐。《履》以和行，《谦》以制礼，《复》以自知，《恒》以一德，《损》以远害，《益》以兴利，《困》以寡怨，《井》以辨义，《巽》以行权。

《杂卦传》中也透露出一些信息，表明对六十四卦的性质可以作不止一种理解。如：“《萃》聚而《升》不来也”、“《井》通而《困》相遇也”两句，都是将两卦作为一组来解释其卦性。按照《杂卦传》的规律，作为一组的两卦的性质应该是相反的，这在《杂卦传》中可以找到很多例子，如“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧，《临》、《观》之义，或与或求”，等等。按照这种规律，如果萃卦的性质是“聚”，升卦的性质就应该是“散”；反之，如果升卦的性质是“不

来”，萃卦的性质就应该是“来”。《杂卦传》却说“《萃》聚而《升》不来也”，是暗示两卦分别都有两种性质，萃卦的性质是“聚”或“来”，升卦的性质是“散”或“不来”。同样的道理，井卦的性质如果是“通”，困卦的性质就应该是“穷”；困卦的性质如果是“相遇”，井卦的性质就应该是“不遇”，说明井卦与困卦也分别具有两种性质。

八卦的性质与八卦所取象的自然物的性质明显存在内在的联系，而六十四卦的卦象却不具备这一特点。从个别卦的取象中还能找到一些与卦的性质的联系，如需卦的卦象是上坎下乾，坎代表水，乾代表天，对于需卦所代表的自然景象，《象传》的解释是“云上于天”，既然水已经化为云升上天空了，也就无法再向上走一步了，只能变为雨水降落下来。因此这一卦的性质是“不进”。但绝大多数卦所代表的自然景象与卦的性质之间却不存在这种内在的联系。总的来说，《杂卦传》所记载的六十四卦性质的编排具有比较大的随意性。因此，有的学者怀疑，《杂卦传》的内容恐怕不属于《周易》，而是已经失传的《连山》或《归藏》的部分内容。

二、根据卦象判断吉凶的原则

作为占卜的方法，用蓍草演算以求出卦象的筮法，与烧灼龟甲、兽骨等材料以求得兆的占卜方法相同，都是通过所求得的“象”来判断吉凶。从现代发现的甲骨文来看，占卜的习惯是，将预测的结果刻在当时用于判断吉凶的那片龟甲或兽骨上，以备日后查对是否应验。用蓍草演算以求出卦象的筮法可能也存在着类似的对判断结果的记录，其目的也同样是为了查对是否应验。在经过长期的积累与经验总

结之后，才将应验频率比较高的一些占辞以及相关的著名占筮活动记于相应的卦爻之下，作为占筮时的参考文字，这才出现了卦爻辞。

最初的卦爻辞可能是不固定的，在《左传》记载的占筮事例中，还有一些不见于今本《周易》的引文，就可以证明这一点。一些著名的巫者可能会将自己的占筮实例记录下来供自己使用，这就成为了不同的“易书”。只不过由于政府的推行，《周易》这个版本的使用面越来越广泛，最终才成为所有巫者通用的“易书”。

即使在卦爻辞出现以后，占筮的重要方法仍旧是根据卦象来判断吉凶，而不仅仅是依据卦爻辞。原因非常简单，卦爻辞的语言毕竟有一定的局限性，往往不能适应特定情景下的占筮活动的需要，而根据卦象判断吉凶更具灵活性与随意性，可以由占筮者根据需要自由地引申与发挥。

正是由于卦象在占卜活动中具有如此特殊的地位，所以，反对将《周易》看成卜筮之书并将之用于占卜活动的孔子，必然要对卦象的作用进行一番改造。我们现在可以看到，《象传》在解释每卦的卦象代表的自然景象之后，还有一句以“君子以……”开头的话，告诉人们应该从这一卦的卦象中学习到什么精神。这其中不乏名言警句，我们可以列举一些：

天行健，君子以自强不息。

地势坤。君子以厚德载物。

风行天上，小畜。君子以懿文德。

山下有风，蛊。君子以振民育德。

泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

风行地上，观。先王以省方观民设教。

《象传》告诉人们，要从《周易》中去体会一些人生的哲理，而不要相信从卦象中推导出的吉凶。但从上面所引的《象传》内容我们可以看出，《象传》在每卦下所谈到的人生哲理，很多是讲人的道德修养的，与这一卦的卦象所代表的自然景观以及卦的性质都没有任何关系，说这种哲理是自卦象中领悟出来的显然十分牵强。从中我们也可以看出孔子的无奈。

尽管西汉以后儒家的易学成为官方的易学，孔子对卦象的解释具有了神圣地位，但利用卦象占卜吉凶的做法在民间仍然继续流传。我们前面提到过的《梅花易数》中记载邵雍与儿子通过叩门声占算来人要借什么东西的故事，是运用卦象占卜的典型事例。《说卦传》列举的八卦所代表的事物，最初当都是用于类似的占卜实践的。

但从《象传》对每卦六爻的吉凶分析中我们可以发现，像邵雍那样根据上下卦的卦象对所占问的事情作出判断的情况并不多，更为常见的是，根据本卦的变爻的一些相关信息来判断吉凶。大体说来，主要有以下几个方面：看变爻在六爻中所处的位置以及是否“当位”、是否“有应”、是否“得中”、是“乘阳”还是“承阳”。

变爻在六爻中所处的位置很重要，这往往决定了这一爻所代表吉凶的大趋势。《系辞传》对此已经作过总结，认为“二多誉，四多惧”、“三多凶，五多功”，就是说，二爻较多好事，四爻较多的是令人担心的事情，三爻多意味着凶，五爻多意味着成功。各爻之间的吉凶分配显然不是均等的。

“当位”，是指某一爻所处的位置与该爻的性质是相吻合的，反之则称为不当位。爻的位置是本着奇数为阳、偶数为阴的原则规定的，也就是说，初爻、三爻、五爻这三个位置是阳位，而二爻、四爻、上爻这三个位置是阴位。阳爻居阳位与阴爻居阴位都是当位，反之，阴爻居阳位与阳爻居阴位都是不当位。具体而言，如果初爻、三

爻、五爻是阳爻，或者从爻题上讲，分别是初九、九三、九五，就是阳居阳位，是当位；如果二爻、四爻、上爻是阴爻，或者从爻题上讲，分别是六二、六四、上六，就是阴居阴位，也是当位。如果初爻、三爻、五爻是阴爻，或者从爻题上讲，是初六、六三、六五，就是阴居阳位，是不当位；如果二爻、四爻、上爻是阳爻，或者从爻题上讲，是九二、九四、上九，就是阳居阴位，也是不当位。判断吉凶的原则是，当位吉，不当位不吉。

我们可以举一卦为例作具体说明。如屯卦䷂。屯卦的初爻是初九，阳爻居阳位，所以初爻是当位的；二爻是六二，阴爻居阴位，所以二爻是当位的；三爻是六三，是阳爻居阴位，所以三爻不当位；四爻是六四，阴爻居阴位，所以四爻是当位的；五爻是九五，阳爻居阳位，所以五爻是当位的；上爻是上六，阴爻居阴位，所以上爻是当位的。如果占筮时得到的变爻是初爻、二爻、四爻、五爻、上爻，相对来说，结果是吉的可能性就大一些；如果得到的是三爻，不吉的可能性就要大一些。

六十四卦是由上下两个三画卦构成的，两个三画卦中处于相对应位置的爻，如果性质正好是相反的，就是“有应”，反之则是无应。

具体地说，上卦的最下面一爻与下卦的最下面一爻相对应，上卦的中间一爻与下卦的中间一爻相对应，上卦的最上面一爻与下卦的最上面一爻相对应，用其在六画卦中所处的位置来说明的话，就是初爻与四爻相对应，二爻与五爻相对应，三爻与上爻相对应。如果初爻与四爻一个是阳爻一个是阴爻，那么，无论对于初爻还是对于四爻来说，都是有应；如果初爻与四爻同是阳爻或同是阴爻，那么，无论对于初爻还是对于四爻来说，都是无应。二爻与五爻、三爻与上爻的情况也是这样。一般来说，有应吉，无应不吉。

我们还是以屯卦为例来说明。屯卦的初爻是阳爻、四爻是阴爻，

一阳一阴，性质相反，所以，屯卦的初爻与四爻都有应。屯卦的二爻是阴爻、五爻是阳爻，一阴一阳，性质相反，所以，屯卦的二爻与五爻也都有应。屯卦的三爻是阴爻、上爻也是阴爻，二者的性质相同，所以，屯卦的三爻与上爻都无应。从这个角度说，占筮时如果得到的是初爻、二爻、四爻、五爻，结果为吉的可能性就要比得到三爻、上爻大一些。

如果所求得变爻正好处于上下两个三画卦的中间一爻，就称为“得中”。具体说，就是处于六画卦的二爻或五爻。虽然《周易》明显认为，得中是很吉庆的，但也并不认为，不得中就意味着不吉。

所谓“乘阳”还是“承阳”，是特指阴爻而言，某一阴爻上面的爻如果是阳爻，就称为“承阳”，如果是其下面的爻是阳爻，就是“乘阳”。一般来说，“承阳”吉，“乘阳”不吉。这反映出《周易》阴阳观念的一个特点。周人已经确立起男尊女卑的观念，因而认为，代表男性的阳爻居于代表女性的阴爻之上是正常的，也才是吉利的；代表女性的阴爻处于代表男性的阳爻之上则不符合常态，是不吉利的。

还是以屯卦为例。屯卦的二爻和上爻是阴爻，位于其下面的初爻和五爻是阳爻，因此，二爻和上爻都是“乘阳”，不吉。四爻作为阴爻位于五爻阳爻之下，是“承阳”，吉。所以，如果占筮时变爻是四爻，其结果为吉的可能要大于变爻是二爻或者上爻的情况。三爻虽然也是阴爻，但其上、下都是阴爻，不涉及这一问题，自然也无所谓吉与不吉。

综合上述各要素，就可以对某一爻的吉凶作出相应的判断了。根据上述分析，我们可以将屯卦六爻的有利因素和不利因素列表如下：

对屯卦六爻的分析

	初九	六二	六三	六四	九五	上六
有利因素	当位 有应	当位 有应 得中		当位 有应 承阳	当位 有应 得中	当位
不利因素		乘阳	不当位 无应			无应 乘阳

如上表所示，屯卦六爻可以分为五类，六四、九五为一类，都是有三条有利因素，没有不利因素；六二为一类，有三条有利因素、一条不利因素；初九为一类，有两条有利因素，没有不利因素；上六为一类，有一条有利因素、两条不利因素；六三为一类，没有有利因素，却有两条不利因素。因此，从吉凶判断的角度说，六四和九五两爻最好，可以说是大吉，六二也很好，可以说是吉，初九也不错，可以说有利，上六已经不大顺利了，用《周易》的占辞来说，应该是“有悔”、“无咎”、“吝”之类，而六三最不好，应该是凶爻。

可是我们发现，《象传》中虽然存在上述标准，但无论是卦爻辞还是《象传》，在对具体的爻作出吉凶判断的时候，结果往往与依据上述原则得出的结论不符。《周易》中屯卦六爻的爻辞与《象传》如下：

- 初九：磐桓，利居贞。利建侯。
《象》曰：虽磐桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。
- 六二：屯如遭如，乘马班如。匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字。
《象》曰：六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。
- 六三：即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。
《象》曰：“即鹿无虞”，以从禽也。君子舍之，往吝穷也。

六四：乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。

《象》曰：求而往，明也。

九五：屯其膏，小贞吉；大贞凶。

《象》曰：“屯其膏”，施未光也。

上六：乘马班如，泣血涟如。

《象》曰：“泣血涟如”，何可长也。

根据爻辞与《象传》，屯卦六爻最吉的是六四，“往吉，无不利”，几乎可以说是无条件的吉。其次是初九和九五，初九爻辞提到“利居贞”、“利建侯”，在此两件事之外，做其他事吉不吉没有提到，九五则明确说，小事吉，大事凶，两爻都是有条件的吉，或者说，在一定的范围内才可以说是吉。六二、六三、上六的爻辞与《象传》都不怎么吉利，但六二所遇到的灾难相对要轻一点。同上面我们根据卦象分析的结果相比，初九、六二两爻的吉凶结果与爻辞反映出来的不符，其他四爻则基本符合。

《象传》中对初九与六二这种违背卦象判断原则作出吉凶判断的爻辞给出了解释。初九《象传》中说“以贵下贱，大得民也”，这是从阳爻为贵、阴爻为贱的原则出发，认为初九作为阳爻，本来具有比较高贵的身份，但他却自动处于地位不如他的六二阴爻之下，如果统治者能表现出这种低姿态来，当然会非常得民心的。能够通过谦下的方法得到大家的拥护，结果当然会很好的。六二从卦象上看具有三条有利因素，却只有一条不利因素，但爻辞却给了他一个非常不好的结果，《象传》的解释是“乘刚”，就是“乘阳”。在这里，《周易》的作者将“乘阳”这一条看得非常重要。

从《象传》的解释看，《象传》并不认为初九、六二爻辞所下的结论违背了根据卦象判断吉凶的原则，而是认为，这种结论是突出某

一因素的结果。但是，应该在何种情况下突出哪一种因素，我们在《周易》中却找不到答案，这些与根据卦象判断原则得出的结论不符的爻辞，其吉凶判断也没有一定的规律性可寻，《象传》虽然试图依据卦象判断原则对此作出解释，但其解释具有较强的随意性，也往往比较牵强。

由此看来，《周易》不是先有了根据卦象判断吉凶的各种原则，而后根据这种原则来创作卦爻辞，而是正相反，是在已经存在比较固定的卦爻辞之后，才慢慢总结出根据卦象判断吉凶的原则。因此，才需要对那些与卦象判断原则不符的卦爻辞作牵强附会的解释。

如果我们相信周文王作卦爻辞、孔子作“十翼”的说法的话，应该说，西周初期《周易》卦爻辞已经定型，在此后不久，《周易》成为占卜者通用的“易书”。卦爻辞来自以往占筮的实践，是选用了应验率比较高的占筮事例，与卦象的判断原则无关。至春秋时代，孔子才总结出一种新的根据卦象判断吉凶的原则，并用这种原则来表达其深刻的哲学思想。由于卦爻辞通行已久，无法改写，对于其中与自己新规定的原则不相符的内容，孔子就不得不作牵强的解释，以便使之符合自己的理论与阐释体系。也许在卦爻辞出现以前，已经存在某种判断卦象吉凶的原则，以便用于占卜实践，但那肯定不是现在我们所看到的《象传》中表达出来的这套原则。这套与卦爻辞不完全相符的卦象判断原则，很明显，其着眼点不是占卜，不是是否应验，而是要符合某种思想内涵，以此表达某种思想内涵。

三、春秋时代的卦象分析法

《左传》、《国语》中还有不少春秋时代的人们使用《周易》进行占筮活动的记载。据吕绍纲先生统计，《左传》中关于用《周易》筮占的记载共有 12 条，只引用《周易》卦或辞说明问题而未提到筮占的共 6 条，筮占而不用《周易》的 3 条。《国语》中有关用《周易》筮占的有 2 条。总计 23 条。通过对这些春秋时代人们占筮事例的分析我们可以看出，春秋时代用《周易》占筮时，是卦象分析与卦爻辞分析并用，以得出占筮的结果。吉凶的判断取决于对卦象和卦爻辞的双重分析。在这些春秋时代的占筮实例中，也有多处对卦象的分析，从中我们可以发现春秋时代的卦象分析法的某些特点。

我们将具有代表性的几则事例转引如下，并对其所采用的卦象分析法作简单说明。

1. 《左传》庄公二十二年：

周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观（䷓）之否（䷋）。曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王。’此其代陈有国乎。不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光远而自他有耀者也。坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰：‘观国之光，利用宾于王。’庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰：‘利用宾于王。’犹有观焉，故曰其在后乎。风行而著于土，故曰其在异国乎。若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则

配天，物莫能两大。陈衰，此其昌乎。”

在这一筮例中，陈侯所筮得的是观卦，说观之否，意味着变爻是四爻，如果四爻发生了变化，由观卦四爻的阴爻变为阳爻，观卦也就变为了否卦。观卦与否卦的下卦都是坤，代表土，观卦的上卦是巽，代表风，否卦的上卦是乾，代表天，这也就是上文中所说的“坤，土也。巽，风也。乾，天也。”这里提到的取象都是八卦所代表的自然物。由观卦因四爻变而变为否卦，是使上卦由代表风的巽变为代表天的乾，而下卦是代表土的坤则没有变化，这也就是“风为天于土上”，土的上面就是天了，再没有其他东西了，这个土应该是土山或者说山上的土，因此才说“风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上”。解卦者在此是用本卦及变卦的内外卦或者说上下卦的取象来解释爻辞，显然认为爻辞的意义与卦象的内涵是完全相符的。接下来说“风行而著于土”，是从卦象立论，来解释其解卦的结论“其在异国”，这句话并未出现在《周易》的爻辞中，其意思是说，风是流动的，但最后还是要落到土地上，但这时候显然已经不是其最初起源的地方了，因此断定此卦要应验在异国。“若在异国，必姜姓也”，是根据卦象作出的进一步推测。因为姜姓是所谓的“大岳之后”，所以认为，此卦应验的“异国”应该是姜姓国家。

但是我们需要注意到，无论是观卦还是否卦，都未出现代表山的艮。在解卦中时时强调的山的取象不是见于卦象，而是解卦者根据观卦与否卦的卦象“风为天于土上”引申出来的。其立论的出发点是对卦象的一种随意性很强的引申。给人的印象是，解卦者先作出了结论，而后才对卦象作引申性的分析，以之来证明自己的结论，就像引申卦象的含义以证明其与爻辞的内容相符一样。但不论如何牵强附会，其对卦象的解释主要还是从本卦上下卦与变卦上下卦所代表的自

然物出发。

2. 《左传》闵公元年：

毕万筮仕于晋，遇屯（䷂）之比（䷇）。辛廖占之，曰：“吉。屯固比入，吉孰大焉？其必蕃昌。震为土，车从马，足居之。兄长之，母覆之，众归之。六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始。”

在这一筮例中，毕万筮得屯卦，说屯之比，意味着初爻是变爻。首先要提到的是，这里对屯卦与比卦两卦的性质的理解是“屯固比入”，《杂卦传》中解释屯卦的性质是“见而不失其居”，解释比卦的性质是“乐”，与此处所说都不吻合，证明春秋时代，对六十四卦的性质还存在不同的理解。

所谓“震为土，车从马”，“兄长之，母覆之”，是指屯卦与比卦的下卦而言，屯卦的下卦为震，可以代表土，也代表马，比卦的下卦坤则代表大车。震代表长子，当然是“兄”，坤卦也代表“母”。对卦象的解释为什么要完全从两卦的下卦立论呢？当然可以解释为，屯卦的变爻为初爻，位于下卦。但我们需要注意到，两卦的上卦都是坎，坎卦的性质是陷，意味着危险，与解卦者对占卜结果的判断“吉”、“吉孰大焉”是不相符的，这显然是其在分析卦象时不涉及两卦的上卦的重要原因。由此我们可以看出，春秋时人分析卦象时，对卦象的取舍也是很随意的，主要看是否符合自己的需要。对于与自己的吉凶判断结论不相符的卦象就略而不提了。

3. 《左传》僖公十五年：

秦伯伐晋，卜徒父筮之：“吉，涉河，侯车败。”诂之，对

曰：“乃大吉也，三败必获晋君，其卦遇蛊（䷑），曰：‘千乘三去，三去之余，获其雄狐。’夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也。其悔，山也。岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也，实落材亡，不败何待！”

这一筮例未涉及之卦，也就是说，不存在变爻，要用卦辞来占吉凶。可是其所引的“千乘三去，三去之余，获其雄狐”却不见于今本《周易》蛊卦的卦爻辞，证明春秋时代可能卦爻辞还存在不同版本。其对卦象的分析就是从蛊卦的上下卦立论。古人称下卦为“贞”，称上卦为“悔”，上文所说“蛊之贞”，即“蛊的下卦”，“其悔”，即“其上卦”。蛊卦的下卦是巽，代表风，上卦是艮，代表山，在本筮例的解释中，用的都是八卦的最基本取象。但接下来解释说“岁云秋矣”，我们却无论如何也在卦象中看不出来，为什么山下有风的卦象就是代表秋天了。而后面解释为什么说此卦预示着秦军将获得胜利，是从秋天入手，称秦军是“落其实而取其材”者，所以将获胜，而敌方晋国“实落材亡，不败何待”。在从卦象到吉凶判断的推论过程中，最关键的一个环节的解释让人觉得莫名其妙，再一次显然出春秋时人分析卦象的随意和牵强。从形式上看，他们似乎是在从卦象中推导出结论，但从分析的过程与内容上看，显然他们是先作出了吉凶判断，而后再对卦象作牵强的引申性分析来证明自己的结论。

4. 《左传》僖公十五年：

晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹（䷵）之睽（䷥）。史苏占之，曰：“不吉。其繇曰：‘士刳羊，亦无亡也。女承筐，亦无貶也。西邻责言，不可偿也。归妹之睽，犹无相也。’震之离，亦离之震，为雷为火。为嬴败姬，车说其辐，火焚其旗，不利行

师，败于宗丘。归妹睽孤，寇张之弧，侄其从姑，六年其逋，逃归其国，而弃其家，明年其死于高梁之虚。”

在本筮例中，晋献公筮得归妹卦，说归妹之睽，是说上爻是变爻。在这条记载中，史苏所引用的爻辞也不见于今本《周易》。《周易》归妹卦的上六爻辞是：“女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。”本筮例中的引文虽然与《周易》归妹卦上六爻辞不同，但其含义还是一样的。

归妹卦的上卦是震，如果上爻发生变化，就变成了睽卦的上卦离，这就是“震之离，亦离之震”，震代表雷，离代表火，所以说“为雷为火”。用的也是八卦的最基本取象。归妹卦与睽卦的下卦都是兑，按《说卦传》，兑可以代表毁折，所以，这里完全是从雷、火的破坏作用出发来解卦，最终得出“不利行师”的结论。但兑的基本性质是“悦”，结果应该是好的。解卦者没有说明，为什么要从兑代表毁折出发来解释本卦的卦象，而不是从兑代表喜悦这一最基本的卦性出发来解释本卦的卦象。显然，这是解卦者根据归妹上六的爻辞已经判定占卜的结果为不吉，所以就要对卦象作不吉的理解了。

由本筮例中我们可以看出，春秋时人对卦象所作的分析，已经较多地受卦爻辞的影响。在我们所举的第一个例子中也可以清楚地看出这一点。这说明，在春秋时代的占筮活动中，吉凶的判断更多的是依据卦爻辞，对卦象的分析是从属于对卦爻辞的分析的。由于卦爻辞是更直接地为占卜活动服务的，所以孔子才要反其道而行之，强调在占卜活动中居于从属地位的卦象的重要性，强调卦象中包含着的深刻哲学思想是《周易》思想的源泉，提出“圣人立象以尽意”的观点。这也从一个侧面证明了孔子与史巫的“同途而殊归”。

5.《左传》僖公二十五年：

秦伯师于河上，将纳王，狐偃言于晋侯曰：“求诸侯莫如勤王，诸侯信之，且大义也。继文之业，而信宣于诸侯，今为可矣。”使卜偃卜之，曰：“吉。遇‘黄帝战于阪泉’之兆。”……公曰：“筮之。”筮之遇大有（䷍）之睽（䷥），曰：“吉。遇‘公用享于天子’之卦，战克而王飧，吉孰大焉！且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？大有去睽而复，亦其所也。”

本筮例是筮得大有卦，说大有之睽，是三爻为变爻。其中引用的“公用享于天子”一句话，即出自大有卦的九三爻辞。大有与睽两卦的上卦都是离，代表日，大有卦的下卦是乾，代表天，睽卦的下卦是兑，代表泽，这也就是“天为泽以当日”，本筮例中对卦象的解释用的都是八卦的基本取象，以此来解释爻辞中的“公用享于天子”，是用卦象分析来证明爻辞的正确性。一方面强调爻辞内容与卦象的含义相符，另一方面也反映出卦象分析在占筮活动中是从属于对爻辞的分析的。

6. 《左传》襄公二十五年：

棠公死，偃御武子以吊焉，见棠姜而美之……武子筮之，遇困（䷮）之大过（䷛），史皆曰：“吉。”示陈文子，文子曰：“夫从风，风陨妻，不可娶也！且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’‘困于石’，往不济也，‘据于蒺藜’，所恃伤也；‘入于其宫，不见其妻，凶’。无所归也。”

本筮中，武子筮得困卦，说困之大过，是三爻为变爻。就变爻

所在的下卦而言，困卦的下卦是坎，其性质是“陷”，不吉，即使发生变化，变为大过的下卦巽，代表风，也不吉。因此才说：“夫从风，风陨妻”。需要注意的是，在本筮例中，解卦者是先根据卦象断定了不吉，而后才引困卦六三爻辞来证明自己的观点。这种以卦象为主、以卦爻辞为辅的解卦方式，在《左传》和《国语》的记载中是十分罕见的。

7. 《左传》昭公五年：

穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇明夷（䷣）之谦（䷎）。以示卜楚丘，曰：“是将行，而归为子祀，以谗人入，其名曰牛，卒以馁死。明夷，日也。日之数十，故有十时。亦当十位，自王已下，其二为公，其三为卿。日上其中，食日为二，旦日为三。明夷之谦，明而未融，其当旦乎，故曰‘为子祀’。日之谦当鸟，故曰‘明夷于飞’。明之未融，故曰‘垂其翼’。象日之动，故曰‘君子于行’。当三在旦，故曰‘三日不食’。离，火也。艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗，故曰‘有攸往，主人有言’，言必谗也。纯离为牛，世乱谗胜，胜将适离，故曰‘其名曰牛’。谦不足，飞不翔，垂不峻，翼不广，故曰‘其为子后乎。’”

在本筮例中，庄叔筮得明夷卦，说明夷之谦，是变爻为初爻。卜楚丘先是对本卦的吉凶结果作出了非常详细的判断，而后对卦象进行分析，证明自己的判断是基于对卦象含义的分析。在分析卦象的过程中，卜楚丘还引用明夷初九爻辞并加以说明。

所谓“明夷，日也”，指明夷卦的下卦是离，代表日。本卦的变爻是初爻，应该指太阳刚刚升起的时候，即“其当旦乎”。如果初爻

发生变化，下卦就由代表日的离变为艮，艮也可以代表鸟，这也就是“日之谦当鸟”。此下所说“故曰‘明夷于飞’。明之未融，故曰‘垂其翼’。象日之动，故曰‘君子于行’。当三在旦，故曰‘三日不食’”，都是对明夷初九爻辞的解释。“离，火也”，指的是明夷卦的下卦，“艮，山也”，指的是谦卦的下卦，“火焚山”，是将明夷与谦卦的下卦合起来解释。之所以解释下卦，是因为本卦的变爻是初爻，位于下卦中。

在本例对卦象的分析中，也是引用爻辞来证明卦象分析的正确性。实际上，在吉凶判断中，还是以爻辞为主的，卦象分析是从属于爻辞的，不过是为了解释爻辞的来源以证明爻辞结论的正确性的。

8. 《国语·晋语》：

公子亲筮之，曰：“尚有晋国？”得贞屯（䷂）悔豫（䷏），皆八也。筮史占之，皆曰：“不吉。闭而不通，爻无为也。”司空季子曰：“吉。是在《周易》，皆‘利建侯。’不有晋升国，以辅王室，安能建侯？我命筮曰：‘尚有晋国？’筮告我曰：‘利建侯’。得国之务也。吉孰大焉！震，车也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也。豫，乐也。车班外内，顺以训之，泉原以资之。土厚而乐其实，不有晋国，何以当之？震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震武，众顺文也。文武具，厚之至也。故曰屯。其繇曰：‘元亨利贞，勿用有攸往，利建侯。’主震雷，长也。故曰‘元’，众而顺，嘉也。故曰‘亨’，内有震雷，故曰‘利贞’。车上水下，必伯。小事不济，壅也。故曰‘勿用有攸往’。一夫之行也，众顺而有威武，故曰‘利建侯’。坤，母也。震，长男也。母老子强，故曰‘豫’，其繇曰：‘利建侯行师。’居乐出威之谓也！是二者，得国之卦也。”

在此筮例中，对屯卦与豫卦性质的说明也不同于《杂卦传》，而且对屯卦性质的理解与我们前面所举的第二例也不相同。

所谓的“贞屯悔豫，皆八”，指先占得一个屯卦，后占得一个豫卦，两卦碰巧都是没有变爻的卦，所以要用两卦的卦辞来进行吉凶判断。下面所引的“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”，是屯卦的卦辞，“利建侯行师”是豫卦的卦辞。司空季子正是根据这两卦的卦辞作出吉凶判断，因而才说“吉。是在《周易》，皆‘利建侯’”。以下所进行的卦象分析，全都是为解释这两卦的卦辞服务的。“震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也”，是解释屯卦的卦象下震上坎。这里对上下两卦每卦都引申出不止一种取象来进行解释，在《左传》和《国语》的记载中是不多见的。按八卦的最基本取象，震代表雷，坎代表水，显然对这两种基本取象的分析无法与两卦卦辞中的“利建侯”拉上关系，因此司空季子才首先对震、坎的取象进行引申，推而广之，再从引申后的取象出发讨论卦象，以便解释为什么此卦是“利建侯”。“坤，母也。震，长男也”是指豫卦下卦为坤，代表母，上卦为震，代表长子。这一卦的基本取象仍旧与“利建侯”没有关系，司空季子没有再像解释屯卦一样对卦象加以引申，而是直接用“母老子强”解释豫卦的性质，即“豫”或“乐”，由卦的性质引申出“利建侯”。可以说，本筮例中对卦象的分析，也明显地反映出对卦象随意加以引申，以符合通过卦爻辞所作的吉凶判断的特点。

通过对上述八条占筮实例的分析可以发现，春秋时代的占筮活动，已经主要是依据卦爻辞来判定吉凶了，对卦象的分析是从属于对卦爻辞的分析的。卦象分析是对所占得的卦的卦象与变爻发生变化之后所得到的“变卦”的卦象进行综合分析，虽然似乎较重视对所占得的卦的卦象进行分析，但并不是明显偏重于此卦。在对上下卦卦象的

分析中，明显更重视变爻所在的卦，而且常常将本卦与变卦中变爻所在的卦合在一起进行分析。在对卦象的分析中，最经常使用的就是八卦的基本取象，也就是八卦所代表的自然物，是通过对八卦的基本取象的引申，以说明卦爻辞的来历并证明其可信性。当八卦的基本取象不足以说明问题，或者其所显示的结果与根据卦爻辞所作的吉凶判断不符时，就要采用八卦的其他不常用的取象来进行分析和说明，以期与卦爻辞的结论相统一。总的说，春秋时代的卦象分析具有随意性强和从属于卦爻辞的特点。

四、卦象分析中的思想内涵

《象传》中所体现出的卦象分析方法虽然简单，但是却具有相当强的规律性，已经确立了是否有应、是否当位、是否得中、是承阳还是乘阳等基本原则，同《左传》和《国语》的筮例中所反映出来的对卦象进行随意引申的卦象分析方法相比，这无疑是一个巨大的进步。

在《左传》和《国语》记载的筮例中，卦象分析基本上是将本卦与变卦都分解为上下卦，因为本卦与变卦的上下卦有一个是相同的，最终即得到三个三画卦，是通过对这三个三画卦的基本取象进行分析而作出吉凶判断。在《象传》所反映的卦象分析原则中，也存在从三画卦出发进行吉凶判断的原则，如是否得中，就是看这一爻在三画卦中的位置，但更多的原则却是从六画卦本身出发进行吉凶判断，是将六爻看成一个统一的整体，而不是将之拆分为两个三画卦。从三画卦入手还是从六画卦入手，反映着卦象分析基本原则的变化。

按照《系辞传》的解释：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。

《说卦传》进一步阐述：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

就是说，六十四卦之所以选择每卦六爻，是用六爻来代表天、地、人三才。由于三才各有阴阳两个方面，都是包含矛盾双方的统一体，因而每一“才”都要用两爻来代表，即两爻代表天，两爻代表地，两爻代表人，就构成了六十四卦每卦的六爻。这种思想将六爻分为三部分，初爻、二爻代表地，三爻、四爻代表人，五爻、上爻代表天，其中代表人的三爻与四爻，一个来自下卦，一个来自上卦，分处于两个不同的三画卦中。从某种意义上讲，解释六爻的三才观是对构成六画卦的上下两个三画卦进行了重组，是将六爻视为一个整体进行分析，而不是仅仅从上下两个三画卦进行分析。因此，在《象传》对卦象的分析中，八卦的取象所发挥的作用受到削弱，新出现的是否当位、是否有应等对六爻进行整体分析的原则占据了主导地位。相对于春秋时代的卦象分析法，这是具有革命意义的变化。

将六爻视为一个整体，一种新的哲学意义就逐渐凸显出来。我们可以将初爻视为旧事物的产生阶段，将二爻视为旧事物的发展阶段，将三爻视为旧事物的灭亡阶段，也就是旧的统一体瓦解的阶段。

将四爻视为新事物的产生阶段，将五爻视为新事物的发展阶段，将六爻视为新事物的灭亡阶段，也就是新的统一体再次走向瓦解的阶段。在这分为六个阶段的事物发展全过程中，充分体现着马克思主义哲学中的否定之否定原理。

《周易》分别用两爻来代表天、地、人三才，一方面认为是天、地、人都是包含矛盾双方的统一体；另一方面，也是暗示天、地、人的内部都存在两个方面——一个就是事物的肯定方面，另一个则是事物的否定方面。在古人的观念中，所谓天地，就是我们今天所说的宇宙，包括自然界的一切，而所谓的“人”，从抽象的意义上说，不是指作为个体的人，而是指人类社会。天、地、人三才合在一起，就已经涵盖了自然界与人类社会的全部。天、地、人的内部都包含着肯定与否定，就是指自然界和人类社会的所有事物中都包含着肯定与否定。用现代哲学语言来表达，就是任何事物内部都包含着肯定和否定两个方面。

所谓肯定，是指维持一个事物存在的方面或因素。任何一个事物之所以存在，并保持相对的稳定性，是因为在这个事物中包含着维持其存在的肯定因素。如果事物中的肯定因素消失了，这个事物就必将走向灭亡。所谓否定，是指促使一个事物发生变化并最终走向灭亡的方面或因素。事物之所以会发展、变化，就是因为事物中否定因素的存在。事物的肯定与否定，既是矛盾对立的，又是相互依存的。一方面，肯定总是试图克制否定，以便使事物保持稳定性，维持现存状态，而否定也总是试图克制肯定，以促使事物发生变化，向前发展，两者处于不断的矛盾斗争之中；另一方面，如果仅有肯定没有否定，事物就不会发展变化，如果仅有否定没有肯定，事物也就不存在稳定阶段，一切就都变成为不可知的东西了。正是肯定与否定的相互依存，我们生活于其中的物质世界才是现在的这个样子。

任何事物内部都既存在肯定方面也存在否定方面。在事物形成之初，肯定方面占据主导地位，事物处于肯定阶段，表现为稳定的发展过程，也就是一个量变的过程。随着事物的发展与矛盾的展开，事物中原本包含的否定方面越来越壮大，最终战胜了肯定方面，事物也就发生了质变。旧的统一体走向灭亡，新的统一体开始产生，新事物自旧事物中出现，事物由肯定阶段步入了否定阶段。新生事物中，肯定的方面再一次占据了主导地位，新事物在出现之后必然在一段时间里保持稳定发展的势头，而随着矛盾的再次展开，否定方面必然再次战胜肯定方面，事物再一次发生质变，出现新的否定阶段，就是对上一次否定之后形成的否定阶段的否定，也就是否定之否定。由于否定之否定阶段是对否定阶段的否定，因此，必然与否定阶段所否定的前一个阶段即肯定阶段在某些方面存在相似性，但这种相似并不意味着否定之否定阶段是重新走向肯定阶段，是历史的循环，而是发展在较高层次上的回复。通过两次否定，事物不断地扬弃原有的消极因素，以实现自身的不断完善。从肯定阶段到否定之否定阶段，事物完成了螺旋式上升的一个完整环节，走完了发展过程中的一个周期。否定之否定阶段，既是前一个周期的终点，又是下一个周期的起点。通过否定之否定阶段联系事物发展过程中的各个大的周期，事物就是这样一环扣一环地波浪式向前发展的。相对而言，自肯定阶段到否定之否定阶段的事物发展周期具有一定的独立性，可以被看成是事物永恒发展过程的一个缩影，是我们研究事物发展规律的最佳个案。而在事物的每个这样的发展周期中，都包含了两次否定三个阶段：三个阶段是肯定阶段、否定阶段、否定之否定阶段；两次否定第一次是否定阶段对肯定阶段的否定，第二次是否定之否定阶段对否定阶段的否定。

在《周易》六十四卦每卦的六爻中，初爻代表旧事物的产生，二爻代表旧事物的发展，在这两个阶段中，都是肯定的因素占据主导

地位，因此可以视做事物的肯定阶段。三爻代表旧事物的灭亡，是否定的因素占据了主导地位，因此可以视做事物的否定阶段。四爻代表新事物的产生，五爻代表新事物的发展，肯定因素重新占据了主导地位，这是否定阶段的延续。上爻代表新事物的灭亡，否定因素再次占据了主导地位，因此可以视做事物的否定之否定阶段。

在我们上面所提到的事物发展的三个阶段中，每卦六爻实际上都是展示了两个完整的阶段，即肯定阶段与否定阶段。由三爻代表旧事物的灭亡、四爻代表新事物的产生，是用两爻来表示两次否定中的第一次否定，即对肯定阶段的否定来看，对否定之否定阶段也应该由两爻来表示，因而，每卦的上爻仅仅代表着否定之否定阶段的开始，这一否定之否定的过程远未结束。因为否定之否定阶段也是事物发展过程中两个比较大的周期的连接点，从六十四卦的角度说，是否定之否定阶段起到连接两卦的作用，因此，《周易》才没有将代表否定之否定阶段的两个爻放在同一个卦中，以此卦的上爻代表本周期中否定之否定阶段的开始，而以下一卦的初爻代表这一连接两个周期的否定之否定阶段的完成。

我们也可以将每个六画卦的上下两卦视为事物发展的两个阶段，即肯定阶段与否定阶段，那么，初爻、二爻，四爻、五爻都是肯定因素占主导地位的时期，事物处于平稳的发展中；三爻、上爻是否定因素占主导地位的时期，是事物发生质变的时期。由于初爻是前一个发展周期的否定之否定阶段的完成时期，四爻是本周期的否定阶段的完成时期，都与两次否定有关，也是事物的形成时期，因而，从发展的角度看，其发展的程度与速度显然都无法与二爻、五爻所代表的事物的发展阶段相比，但却远远好于处于质变混乱中的三爻与上爻。在《周易》六十四卦各爻的吉凶判断中，对二爻、五爻作吉的判断的情况相对较多，初爻与四爻次之，而对三爻和上爻则是凶的判断更多。

对这种规律，《系辞传》中有明确的表达，“二与四同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧”，“三与五同功而异位，三多凶，五多功”。从中我们可以看出《周易》的作者对事物发展的否定之否定规律的模糊认识。

用《周易》的三才观来划分六爻，处于最上面的上爻与五爻代表天，处于最下面的初爻与二爻代表地，而位于中间的三爻与四爻代表人，《周易》的作者给予了“人”这种“顶天立地”的地位，是认为，人是天地所组成的大自然中最伟大的存在。在神权仍旧盛行的周代，《周易》三才观中所表现出来的对人性的张扬，可以说是中国思想史上一次跨时代的进步。

在远古时代，曾经流传着“重、黎绝地天通”的神话。《尚书·吕刑》中说：“乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。”对于这则神话的内涵，春秋时人有的已经不大清楚了。《国语·楚语》里边记载着楚昭王读到书中的相关记载时，问观射父，说：“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”显然，楚昭王的理解是，人所居住的大地与神所居住的天原本是有路可通的，如果不是“重、黎绝地天通”的话，人还是能“登天”的。观射父指出这种认识是不正确的。认为所谓的“重、黎绝地天通”，指“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，以恢复从前的“民神不杂”的局面，将与神进行沟通的权力授予特定的个别人，而否定了每个人都具有自由地与神交流的能力。从这个故事中我们可以看出，在春秋人的观念中，“天”往往是代表神居住的地方，“地”才是人类居住的地方。

《周易》的三才观不是像春秋时代通常所认为的那样，简单地将宇宙区分为天地，而将人归属于地，却是将人视为与天、地并立的存在，就是认为，天属于神，地属于万物，而人就是人，既不是神，但也有别于万物。将人类社会由自然界区分出来，将人视为超越一切物

种之上的物种，这种认识无疑是十分伟大的。

在三才的划分中我们还可以发现，代表地的初爻与二爻都处于下卦之中，代表天的上爻与五爻都位于上卦之中，只有代表人的三爻、四爻，分别属于下卦与上卦。换句话说，代表人的三爻与代表地的初爻、二爻在一起，另一个代表人的四爻却与代表天的五爻、上爻在一起。《周易》的作者为人安排了一个介于天地之间的位置，并且认为，人的性质与天、地都是相通的，人是沟通天地的存在。人的一部分属性与“天”接近，也就是具有神的一部分属性，人的另一部分属性与“地”接近，也就是具有万物的一部分属性。用我们今天的话来说，是暗指人既具有天使的属性，也具有动物的属性。前者指人类的精神，后者指人类的肉体。从人类的精神方面看，人完全可以通过加强自我修养而具有神的某些纯洁的属性，而从人类的肉体方面看，人却永远无法摆脱那些与动物相同的欲望与需求。人就是这样一个介于“天”、“地”之间，介于神与动物之间的奇怪存在。在这种观念指导下，也就必然会认为，人应该加强精神修养走向与神相同的纯洁的方面，并应该克制自己的私欲以消除自身与动物的相似性。孔子所说的“克己复礼”，就是克制自己的私欲，用礼来约束自己，以实现与神类似的纯洁的人生。孟子所说的“人之异于禽兽者几希”，则是说人与禽兽的区别是微乎其微的，是在强调人与动物相同的属性。从中我们可以看出，《周易》三才观对儒家思想影响之大。汉代以后出现的对中国政治发生巨大影响的“天人合一”观念，也可以在这种人能沟通天地的思想中找到源头。

在《周易》的占筮中，一般是用变爻代表占问者，或所占问的事情，如果我们用哲学的语言来表达的话，就是代表主观方面，而变爻所处的位置，即爻位，则代表客观方面。“阳”代表运动，“阴”代表静止。因此，如果变爻是阳爻，就代表自我主观上希望运动，希望

行动起来，以促使所占问的事情发生变化；如果变爻是阴爻，则代表自我主观上希望静止，不愿意对此事有任何作为。变爻所处的位置如果是阳位，代表客观环境有利于运动，变革的时机已经成熟，行动起来会使事情发生有利的变化；变爻所处的位置如果是阴位，代表客观环境不利于运动，尚不具备行动所需的必要条件，还需要静待时机，盲目地行动可能会带来负面的效果。

所谓当位分两种情况，阳居阳位，或者阴居阴位。阳居阳位，就是自我主观上希望行动起来，而当时的客观条件也确实有利于行动起来，积极进取；阴居阴位，就是自我主观上不愿意行动，希望维持现状，而当时的客观条件也确实不利于行动，各方面条件都不成熟。概言之，所谓当位，就是主观愿望与客观条件的一致。不当位也分为两种情况，阳居阴位和阴居阳位。阳居阴位，代表主观上要求行动，但客观条件却不允许；阴居阳位，代表已经具备了行动所需的客观条件，可是主观上却不愿意行动起来，不愿意付出努力。无疑，不当位，就是主观要求与客观条件不统一。在客观条件不具备的情况下盲目行动，必然导致灾难性的后果，而在客观条件已经具备的情况下却消极等待，不思进取，显然会坐失良机。不当位的这两种情况都是不可取的，因而是不可取的。

《周易》中以当位为吉，不当位为不吉，就是认为，主观愿望与客观条件相符合才是吉利的，反之，主观愿望与客观条件不相符就是不吉的。《周易》既没有盲目地推崇运动、变革，也没有盲目地赞赏静止、维持现有状态，而是强调，无论人在主观上选择行动还是选择等待，都要与客观条件的要求相一致。换言之，人不能完全凭主观欲望决定行动还是等待，人的行动是要受到客观条件制约的，不理睬客观条件盲目抉择是行不通的。《周易》用是否当位作为判断吉凶的标准，准确地表明，《周易》中所谓的吉与凶，并不是来自上天，而是

取决于人的自身，能实现主客体的统一就吉，反之则不吉。《周易》是用吉凶来教导读者人生的哲学，而不是在宣扬宿命论。

《周易》以是否当位作判断吉凶的标准，是在劝人掌握好行动的时机，有条件时就要积极行动，条件不具备时就要耐心等待，要按客观环境的要求来决定自己是否行动，使主观选择符合客观要求，这也就是《周易》大传中所说的“与时偕行”。

在孔子所作的“十翼”中，三次提到“与时偕行”，可见，孔子认为这是《周易》哲学中包含的最重要的思想。

乾卦《文言传》：“终日乾乾”，与时偕行。

损卦《象传》：损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。

益卦《象传》：天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

用哲学的语言来表达，所谓“与时偕行”，就是追求主客体的统一。应该说，这永远是指导我们人生实践的真理性原则。

在《周易》判断吉凶的标准中，以二爻和五爻为得中，是吉的。古人也将二爻称为臣位，将五爻称为君位。无论是君是臣，相对于平民百姓而言，都属于有权有势的阶层。在对六爻的判断中，《周易》认为，有权势的爻才是吉的。由此反映出的《周易》的人生哲学是，人要具有一定的权势才是吉的。当然，这种“权势”我们不能狭隘地理解为掌权者。

《周易》的得中，不考虑是否当位的问题。只要是居于二爻或五爻，就是得中，阳爻可以得中，阴爻也可以得中。也就是说，如果得

中，无论主观上选择行动还是选择静止，都是有利的。二爻处于阴位，五爻处于阳位，前者是客观条件不利于行动的情况，后者是客观条件有利于行动的情况，也就是说，如果得中，无论客观条件如何，都不再对主观的选择构成制约。由此看来，《周易》所说的得中实在是一种很美妙的人生状态，只要得中，不论主观如何选择，也不管客观条件如何，都会得到一个理想的结果。那么，需要怎样才能达到得中这种状态呢？乾卦的《文言传》中有一段话解释乾卦九二这一得中的爻，很能说明这个问题：

龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：“见龙在田，利见大人”，君德也。

很清楚，得中的前提是道德修养达到一定的境界。《周易》的作者认为，只要人的道德修养达到一定的境界，自然可以具有一定的“权势”。从这个意义上讲，也许我们将这个“权势”理解为“影响力”更恰当一些。从中我们可以发现，后代经孟子阐释的儒家“仁者无敌”观念，在《周易》得中的观念中已经具有了萌芽。

道德修养达到一定的境界，最重要的也就是实现了主客体的统一，从主观上讲，根本就不会再产生与客观条件不吻合的想法，这种境界也就是孔子所说的“随心所欲，不逾矩”。因为不会产生与客观条件不吻合的想法，所以不论主观如何决定，都是与客观条件相吻合的，按《周易》的说法，当然也就是吉的。达到这种境界，主观选择已经完全取决于客观条件，时行则行，时止则止，于是也就表现出一种“无可无不可”的境界。

《论语·微子》记载着孔子对一些古代“逸民”的评介：

逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。
子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”谓：“柳下惠、少连，降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已矣。”谓：“虞仲、夷逸，隐居放言。身中清，废中权。”“我则异于是，无可无不可。”

作为比较，孔子最后说了一下对自己的评价，就是“我则异于是，无可无不可”。孟子对此的解释是：“孔子可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速。”也就是说，孔子已经达到完全按客观条件的要求来行动的境界，具有出仕的条件时就出仕，不具有出仕的条件时就不仕。最为重要的是，孔子已经认识到人的行动不可违背客观规律的要求，因此，当他这么做的时候，并不存在这种抉择是否违背主观愿望的问题，孔子的内心很清楚，这就是客观规律的要求，也就是人所应该做的，因而才表现出“无可无不可”的心态。《周易》的作者显然认为，当人的道德修养达到这种境界以后，就可以随心所欲地进行抉择，而不会违背客观规律，因而，得中不必考虑是否当位的问题。达到这种境界的人自然会具有相当大的影响力，因此才称之为“君德”。

《周易》的另一个判断卦象吉凶的原则是看变爻是否有应。变爻代表占问者及所占问的事情，变爻所处的三画卦则代表占问者及所占问事情所处的大环境，所谓的应爻处于另一个三画卦之中，意味着来自制约目前事态发展的大环境之外的力量。这说明，《周易》在判断吉凶时，不仅考虑到人的主观努力，考虑到客观环境的要求，还考虑到了客观环境在外力的作用下发生变化的问题。变爻与应爻必须是性质相反，即一阳一阴，才算是有应，才是吉的，就是说，在《周易》的作者看来，这种推动客观环境发生变化的外力必须是与人的主观愿

望相反的才是有利的。

在人的主观愿望与客观条件相吻合时，出现与人的主观愿望相反的外力的干扰，就是出现新问题，这要求人不断地面对新问题，而事物的发展就是一个不断解决新问题的过程，只有这样，事物才能持续发展。在人的主观愿望与客观条件不吻合时，促使事物发生变化的外力向着与人的主观愿望相反的方向运动，加强着客观条件对人的制约，使局势变得更为清晰，更有利于人作出正确的选择，以达到主观与客观的统一，这当然也是有利的。《周易》规定变爻与应爻必须是性质相反的才为有应这一原则，充分体现出《周易》的作者看问题的辩证态度，这在那个时代是非常可贵的辩证思想。

在分析卦象的吉凶时，不仅要看本卦，还要看“变卦”，这个在先秦时代被称为“之卦”。所谓“之卦”，就是变爻变成与目前性质相反的爻之后所得到的一个新的六画卦。分析卦象时，在分析完本卦的卦象后，还要分析变爻在“之卦”中的位置。

在其他五爻不变的情况下，变爻变为性质相反的爻，得到的是什么卦并不重要，重要的是，通过这种变化，原本当位的爻变为不当位，原本不当位的爻变为当位；原本无应的爻变为有应，原本有应的爻变为无应了。如果我们把变爻理解为主体，也就是自我的话，“变卦”意味着人的主观选择发生了变化。比如，变爻从阴爻变为阳爻，意味着占算的人目前倾向于阴，也就是静止，根据本卦卦象分析所得出的吉凶判断都适用于这种状态，就是说，如果你不去积极行动起来，就会如何如何；可是，如果占算者改变了目前这种态度，改为阳，也就是积极行动起来的话，事情的吉凶就与本卦没有关系了，而是要根据“之卦”的卦象重新分析吉凶。

准确地说，用《周易》进行占卜时，每次占卜虽然只得到一个卦，可是其显示出来的却是两种截然不同的结果。《周易》不是告诉

占卜者一个十分肯定的、不能改变的结果，而是告诉占卜者，如果你积极行动的话会有什么样的结果，反过来，如果你消极等待的话又会有什么样的结果。换言之，事情的吉凶不是取决于冥冥之中的天或命运，而是取决于人自身的抉择。用《周易》占卜，不是试图破解那早已规定好的人的命运，而是要通过《周易》提供的两种不同的选择以及两种选择所可能产生的不同结果，结合自己的实际情况，分析自己应该如何行动，怎么做才会使事情达到最佳效果，由此作出最后的决定。由此可见，《周易》是用哲理指导人生，而不是用命运指导人生。吉凶不是取决于外力，而是取决于人自己的选择。

这种卦象分析的原则表明，《周易》的作者已经认识到，在事物的发展演变过程中，作为主体的人所发挥的巨大作用，在预测事物的发展前景时，一定要考虑到人的主观能动性，甚至在某种意义上讲，决定事物发展前景的就是人的主观能动性。《周易》不是以命运预测者的身份在告诉你，你将会怎么样，而是以指导者的身份告诉你，如果你这样选择你可能会怎么样，如果你那样选择，你可能又会怎么样。能理解《周易》的这种特殊性质，就会发现，它就像一个在为你出谋划策的朋友，能帮助我们思考现实问题，以便作出最有利的选择，正是从这个意义上，古人才把《周易》称为“寡过之书”。如果不理解这一点，将《周易》预测的结果看成是人的主观无法把握、无法改变的命运，《周易》也就不可能对人产生积极作用了，古人说“《易》为君子谋，不为小人谋”，也包含这一层意思，要想《周易》为你出谋划策，你首先得成为一个理解《周易》的“君子”。

第四章 《周易》经传中的哲学思想

《周易》一书最初是卜筮用书，但即使在其为巫史所用的时候，《周易》也是包含着一定的思想内涵的。正如李镜池所分析的那样，我们可以发现，《周易》的卦爻辞绝不是从前占卜结果的简单记录，一部分是经过整理的故事，一部分是作者新的创作，每卦每爻下面写入何种卦爻辞，是经过作者慎重思考的，而不是按着占卜的结果随意安排的。这种创作过程就已经决定了，《周易》自产生之日起，就包含着丰富的思想，只不过在相当长的历史时期里，人们一直注重其占卜的功能，而忽视了其中蕴涵的思想，直到孔子发现并再次阐释这种思想。

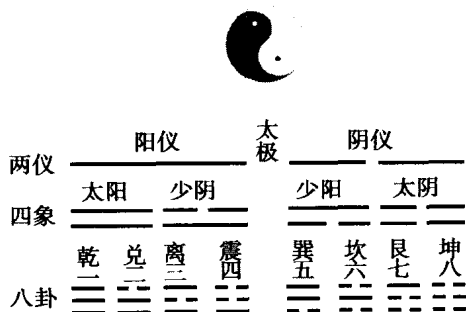
《周易》的传文，也就是“十翼”，是解释《周易》经文的，传文中包含的思想，也就是经文中包含的思想，虽然个别地方经文与传文所表达的思想可能不大一致，但大体而言，两者是统一的。

学术界一直存在反面的观点，或认为，《周易》一书原本不包含什么思想，是孔子赋予了《周易》一书思想性，换言之，《周易》中所体现出来的完全是孔子的思想，除了孔子的思想，就不存在所谓《周易》的思想；或认为，孔子是将自己的思想附会到《周易》一书中，《周易》的经文与传文是两个不同的思想体系，经文，即卦爻辞，体现的才是《周易》的思想，而传文，即“十翼”，体现的是孔子的思想，二者不是一回事。对于前一种观点，我们的理解是，如果《周易》原本没有任何思想性，用孔子的思想体系来解释，恐怕不见得会

解释得通。如果《周易》没有思想性，孔子也不会“韦编三绝”地读它，更不会说观其“德义”。对于后一种观点，至少在我们看来，《周易》经传文之间并不存在明显的重大矛盾，从来源上讲，经文与传文固然可以说成是两个思想体系，但从内容上看，这两个思想体系是基本吻合的，完全可以视为一个。因此，我们这里是将《周易》的经传放在一起介绍其所包含的哲学思想。

一、《周易》的宇宙观

较为集中与明确地表达出《周易》宇宙观的是《系辞传》中的一段话：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”古人发明了下面的图，对《系辞传》这段话作形象的表达。虽然古人对这四句话的解释存在很多歧义，但显然，认为这四句话是讲宇宙及万物生成过程的理解是最通达可信的。



“太极”也作“泰一”、“大一”，是战国时期比较常见的一个概

念。不仅见于儒家的著作，也见于道家的著作。什么是太极？古人的解释是：“极大曰天，未分曰一，其气既极大未分，故曰大一也。”金景芳说过：“太极就是太一，这个一是整体的一，绝对的一。”张岱年也认为：“太极即是天地未分的原始统一体，《系辞上》以太极为天地的根源，这是一种朴素的唯物论观点。”简单地说，太极就是古人对宇宙尚未形成时的原始状态的称谓。古人也将这一原始状态称为“混沌”。一般而言，在讲寓言故事时，往往称之为“混沌”，而在比较严肃的学术著作中，都是称“太极”。

《系辞传》中虽然没有对“太极”的性质作任何解释，但其下文说到“两仪”、“四象”、“八卦”都是“太极”的不同层次的派生物。在《周易》一书中，“两仪”既可以表示抽象的概念“阴”、“阳”，也可以表示物质的存在“天”、“地”；“四象”既可以代表抽象的概念“老阴”（也称太阴）、“老阳”（也称太阳）、“少阴”、“少阳”，也可以代表自然界的四季；“八卦”既可以代表抽象的八种性质——“健”、“顺”、“动”、“陷”、“丽”、“悦”、“入”、“止”等，也可以代表自然界的八种物质——天、地、雷、水、火、泽、风、山。那么，我们可以说，不论是抽象的规律，还是自然界的物质，都是“太极”的派生物。在“太极”中，已经蕴涵着我们现在所生活的这个物质世界的一切。由此看来，“太极”的性质只能是物质的，而无法作其他的理解。而且最为重要的是，在《系辞传》中还提到，“阴阳不测之谓神”，所谓的“神”，指的是作为“两仪”的阴阳的变化莫测，“神”，译成现代的白话文，是“神奇”的意思，而不是指那种崇拜的对象。“神”是从属于阴阳的，因而也是太极派生出来的，并不是先于宇宙原始状态“太极”的存在。所以说，“太极”是《周易》的最高范畴。

在谈到宇宙的起源问题时，《周易》只是追溯到“太极”，也就是

宇宙尚未形成的一种混沌状态，但构成宇宙的一切都已经蕴藏在这个混沌状态之中了。在“太极”之前是什么，它没有讲，也就意味着《周易》的作者认为，“太极”之前什么都没有了，以这种方式，《周易》否定了宇宙是被创造出来的说法。

概言之，“易有太极”，证明《周易》这部书在讲到宇宙的起源问题时，是将宇宙的本源追溯到“太极”这个概念，也就是以“太极”为宇宙的本源。

“太极生两仪”，字面的意思是“自太极中产生了两仪”，由于“两仪”既可以指抽象的概念“阴”、“阳”，也可以指物质性的“天”、“地”，因此，其含义应该包括两个层次。第一个层次是，“自太极中产生了天地”，古人常以天地连称来代表自然界，自太极中产生了天地，也就是自太极中产生了自然界的一切，也就是从太极中生成了我们现在生活于其中的物质世界。第二个层次是，“自太极中产生了阴阳”。可以说，阴阳是《周易》一书的最基本概念，构成八卦、六十四卦的就是阴与阳，除了阴阳，卦象中什么都没有了，没有了阴阳，《周易》也就失去了存在的基础。所以《系辞传》中才说“一阴一阳之谓道”。

《系辞传》中还有一段谈什么是“易”的话：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。

简单地说，就是认为，《周易》是可以涵盖天地万物的一部书。那么，作为这部书的最基本概念阴阳显然也是可以涵盖天地万物的概念。既然天地万物可以被囊括进阴阳这一对范畴，我们当然可以认为，阴阳合在一起指的是宇宙间最根本的规律，分开来，指的是矛盾对立的双方。充满宇宙间的一切，用抽象的概念来表达，不外就是矛盾着的双方而已。阴与阳的性质是完全相反的，从这个意义上体现出对立；阴与阳又共同地构成了物质世界的基础，从这个意义上体现出统一。《周易》的阴阳观，是对宇宙万物都是矛盾的（即既相对立的、又相统一的）这一哲学命题的抽象概括，说出了矛盾是普遍存在的这一哲学原理。“自太极中产生了阴阳”，也就是自太极中产生了对立统一的宇宙，产生了宇宙间的最基本规律。

“太极生两仪”，综合两个层次的内涵而言，就是说自宇宙的原始混沌状态中生成了物质世界以及使物质世界得以存在的规律。

“两仪生四象”，也存在两个层次的理解。第一个层次是抽象的，“自阴阳中生成了老阴、老阳、少阴、少阳”；第二个层次是，“自天地中生成了春、夏、秋、冬四季”。

作为抽象概念的四象，老阴、老阳、少阴、少阳，介于宇宙间最根本的规律阴阳与构成宇宙的八种物质八卦之间，由此我们可以理解，这是古人对宇宙间从最根本的规律中派生出来的自然界运行规律的认识。

对于作为抽象概念的四象，古人没有另外使用四个名称来称呼，而是使用了与阴阳相同的称呼，只不过各以“老”、“少”加以区别，是为了强调老阴、少阳是阴的派生物，老阳、少阴是阳的派生物。这一点参照前面的图就可以看得更加清楚。既然阳中能够生成老阳与少阴，也就是说，阳中不仅生成了另外一种阳，还生成了另外一种阴，那么，作为两仪之一的“阳”中显然既包括“阳”，也包括“阴”，将

之称为“阳”，并不意味着它是绝对的“阳”，而只是意味着“阳”在两仪中的这一仪中占主导地位。同样，两仪中的阴中既然可以生成老阴与少阳，就是说两仪中的“阴”也不是意味着绝对的“阴”，其中也是既包括“阳”，也包括“阴”，只不过“阴”在其中占主导地位而已。阳中有阴，阴中有阳，这也就是太极图的“阴阳鱼”中的小圆点的意义之所在。“阴鱼”即黑色部分有一个小白点，代表阴中也有阳，“阳鱼”即白色部分有一个小黑点，代表阳中也有阴。如果我们将阴阳理解为矛盾对立的双方，那么，这种阴中有阳、阳中有阴的观念，就是指矛盾双方的内部都包含着向对立面转化的因素。上图中的四象，如果从左向右看，就是依老阳、少阴、少阳、老阴的次序，就是“阳”里边所包含的“阴”在逐渐成长、壮大的过程，最后占据了主导地位，爻的性质也就发生了变化，从“阳”变成了“阴”。如果从右向左看，正相反，是“阴”中的“阳”逐渐发展、壮大最终使“阴”变为“阳”的过程。可以说，四象的卦象合在一起，描述的就是矛盾的对立面相互转化的全过程。

所以，从抽象的概念来看，“两仪生四象”所表达的思想是，在普遍存在的矛盾中，矛盾的双方都是相互依存的，而且是可以相互转化的。

“两仪生四象”，从另一个角度理解，就是“自天地中生成了春、夏、秋、冬四季”。应该说，这是中国古代天文学发展的结果，中国古代人已经开始模糊地意识到，季节的循环是与天地有关的一种自然现象，而不是神主宰的结果。后代的迷信观念中出现主管四季的神，相对《周易》的“两仪生四象”观念而言，不能不说是一种倒退。

在对物质世界的生成过程的理解中，《周易》将四季的运行置于天地之后，如前所述，天地就是指自然界，也就是说，《周易》的作者认为，出现了自然界之后，也就出现了四季的运行。这显然也是对

自宇宙最基本规律中派生出自然界运行规律这一原理的模糊表达。将四象置于八卦之前，就是认为，自然界的运行规律要先于构成自然界的八种物质而存在，《周易》的这种理解虽然不见得正确，但却反映出《周易》的作者对规律的重视，《周易》整部书就是建立在对自然界和人类社会的发展规律加以把握的追求之上的，这一点在当时是非常可贵的。

“四象生八卦”，也存在两个层次的理解。一个层次是“自老阴、老阳、少阴、少阳中生成了健、顺、动、陷、丽、悦、入、止八种性质”，另一个层次是“自四季的运行中生成了天、地、雷、水、火、泽、风、山等八种物质”。

健、顺、动、陷、丽、悦、入、止，是《周易》一书所认定的自然物的八种属性。如果我们将四象从抽象的概念的角度理解为代表自然界的运行规律的话，那么，“四象生八卦”就代表着从自然界的运行规律中生成了万物的八种属性。这也是对宇宙间的万物进行的一种分类，认为宇宙间的所有物质可以按其属性分为八大类，每种物质都可以归入上述八类中的某一类。

在《周易》一书中，八卦构成了六十四卦的基础，而六十四卦则代表着宇宙间的万事万物，也就是说，八卦是宇宙万物的基础，是构成宇宙万物的最基本元素。古印度曾存在过一种朴素的唯物论观点，认为宇宙是由地、火、水、风四种元素构成的，应该说，《周易》所表达的是与之相类似的概念。

从八卦所代表的八种自然物来看，已经从天的概念中区分出了雷，从地的概念中区分出了山和泽，对自然界的理解已趋于细化。尤其应该引起我们注意的是山与泽的概念从地的概念中分离出来，这说明在八卦产生的那个时代，大山和沼泽在人们的生活中发挥着十分特殊的作用。也许我们可以认为，八卦产生的时代，是黄河下游的冲积

平原尚未最后形成因而呈现出沼泽密布景象的时代，也是古人类从平原四周的山地逐渐迁入平原并通过“治水”活动来改造黄河下游平原的时代。

《系辞传》讲宇宙生成的过程，讲到八卦就不再讲了。在其他的地方，才又提到，六十四卦是由八卦两两相重构成的。从这种表述方式上我们可以明显看出，在《周易》的作者的观念中，太极—两仪—四象—八卦的形成过程，与八卦—六十四卦的形成过程，分别代表性质截然不同的两个时期，二者不能相连叙述。前者谈的是宇宙的生成过程，而后者则是讲的人类社会的情况；前者是过程，而且是与占卜无关的过程，后者是情况，而且是与占卜有关的情况。所以才不能由太极直接说到六十四卦。

六十四卦每卦六爻，分别代表事物发展过程中的六个阶段，而每卦就代表事物发展的一个大的周期。之所以要用六十四卦来表示事物发展的这种阶段性与周期性，是因为在现实生活中，事物的发展存在各不相同的阶段性与周期性。从这个角度说，代表各种事物发展阶段性与周期性的六十四卦，也就是事物发展的六十四种模式。从太极到八卦，宇宙万物都已经形成了，或者说，自然界已经出现了，但这里却并未提到人的存在。联系到我们在第二章中讲到过的《周易》筮法来看，《周易》的作者并不认为人的形成是非常晚的事情，《周易》的三才观表现出，《周易》的作者认为，在天地也就是自然界生成之后就已经出现了人类。因而，八卦到六十四卦的发展过程，说的是从自然界中产生千变万化的人类社会。之所以说其与占卜有关，因为占卜者所要占问的都是有关人类社会的事情。

从前面我们引用的图中可以清楚地看出，所谓“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，是先确立一个阴爻与一个阳爻，这就是两仪。在这个阳爻的上面分别再加上一个阳爻或一个阴爻，就是老阳

和少阴；在这个阴爻的上面分别再加上一个阴爻或一个阳爻，就是老阴与少阳，合在一起也就构成了四象。在老阳的上面分别再加上一个阳爻或一个阴爻，就构成了乾卦和兑卦；在少阴的上面分别再加上一个阳爻或一个阴爻，就构成了离卦和震卦；在少阳的上面分别再加上一个阳爻和一个阴爻，就构成了巽卦和坎卦；在老阴的上面分别再加上一个阳爻或一个阴爻，就构成了艮卦和坤卦。如果按着这种思路进行下去，下面应该出现的是在八卦的上面分别再加上一个阳爻或一个阴爻，得出 16 个四画的卦；再分别加上一个阳爻或一个阴爻，得出 32 个五画的卦；再分别加上一个阳爻或一个阴爻，才最终得出 64 个六画的卦。事实上，在宋人发明的六十四卦次序图中，就是这样画下去的。可是，《周易》却没有这样讲过，而是说，将八卦两两相重就得出了六十四卦，而不是通过四画卦、五画卦的阶段才最后生成了六十四卦。为什么不按着前边的规律或者原则讲下去呢？很显然，因为这样讲下去就不符合《周易》作者的宇宙观了，与《周易》的作者对宇宙生成模式的认识不相符了，所以才不能接着讲四画卦与五画卦，而必须直接跳到六画的六十四卦。因而，在《周易》中不仅没有四画卦、五画卦的地位，连一个像“两仪”、“四象”、“八卦”那样的总的名称都没有。从中也可以体现出，《周易》一书是讲思想的，为了保证符合其所要阐释的思想，甚至可以牺牲卦象的完整性。

有人认为，《周易》属于道家的作品，或至少说是受道家思想影响的作品，但从其中所包含的宇宙生成论来看，二者的理解是截然不同的，应属于两个不同的思想体系。

《老子》一书中与宇宙形成问题相关的论述主要有以下几段：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

天下万物生于有，有生于无。

道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。

在老子的思想中，宇宙的本源是所谓的“道”。宇宙的生成过程是“道生一，一生二，二生三，三生万物”。从最后一条论述来看，所谓“二”，与《周易》中的两仪相似，也是指天地，那么可以肯定，排在“二”前面的“一”，是与《周易》中的太极相似的东西，结合其他道家的著作来看，这个“一”，就是“太一”（也作“大一”），也就是《周易》中的“太极”。因为在老子的观念中，天地是被创造出来的，所以才说：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”

1993年10月，湖北省荆门市沙洋区四方乡郭店村出土了一批战国时代的楚国的竹简，其中有一篇《太一生水》，学者一般认为属道家学派的作品，或者是《老子》一书的佚文，也有的学者竟指为老子的遗著。其中说道：“四时者阴阳之所生〔也〕。阴阳者神明之所生也。神明者天地之所生也。天地者大一之所生也。”认为四时即四季的运行——我们也可以理解为代表自然规律——出自阴阳，阴阳出自神明，神明出自天地，天地出自“太一”。从天地是最大的阴阳来理解的话，所谓阴阳与天地可以看成是一回事，那么，在“太一”之后生成的只是三个东西即阴（地）、阳（天）、神明，由此生成自然规律，也就生成了宇宙间的万事万物。如果将这条论述与前面我们所引

的《老子》结合起来进行分析的话，应该认为，《老子》一书中的“三”，可能是指阴、阳、神明。

对老子所说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成过程，我们可以理解为，自宇宙的本源“道”中生成“太极”，自“太极”中生成了天地（或阴阳），或者用《周易》的表述方式，是生成了两仪，自天地中生成了“神明”，由天地与“神明”中生成了“万物”。

老子所说的宇宙生成过程与《周易》的理论相比，存在两个明显的差异。第一，老子所说的宇宙生成过程，不是自天地（或阴阳）中直接生成了四季的运行，即自然界运行的规律，中间加入了“神明”的作用。对于郭店楚简《太一生水》中的“神明”一词的内涵学术界目前颇多分歧，但联系到下面我们将要论述的，老子的宇宙形成论是属于创造论的一类，应该说，这个“神明”还是按这个词的通常意义理解为神祇更合适一些，而不必作过深的引申。第二，在老子所说的宇宙生成过程中，“太一”或者说“太极”不是宇宙的本源，“太一”或“太极”相当于老子所说的“道生一”中的“一”，“天下万物生于有，有生于无”中的“有”，在其前面还存在“道”或者说“无”，那才是宇宙的本源。

通常将老子所说的作为万物本源的“无”或者“道”理解为虚无，这恐怕是不对的。在老子的思想中，存在两种不同的“道”，一种是“非常道”，一种是“常道”。前者是存在于自然界的规律，后者才是指宇宙的本源。对于作为宇宙本源的“道”，老子对其本体的描述是：“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。”准确地说，老子称他所认为的宇宙的本源为“道”，是“强字之曰道”，老子已经明确指出，这个名字是他强加给宇宙的本源的。为什么说是强加的呢？因为“吾不知其名”，老子承

认根本不知道宇宙的这个本源应该叫什么名字，也就是“无名”，这才是“天地之始”，即产生天地的宇宙的本源。对于这个宇宙的本源，《老子》中还有另一段比较详细的描述：

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮其中有象，恍兮惚兮其中有物，窈兮冥兮其中有精，其精甚真，其中有信。

我们可以看出，在老子的观念中，作为宇宙本源的道是一种客观存在，而不是虚无，只不过这种存在因为其本体特别伟大，已经大到超出了人的认知能力，所以人永远无法真正地认识它。由于人无法真正地认识到宇宙的本体是什么样子，自然也就不知道应该如何称呼这个宇宙的本体。也正是从这个意义上，老子才将之称为“无名”，称为“无”，或硬给它起了一个名字：“道”。宇宙间的万事万物，或者说我们所存在的物质世界，是自这个我们无法认识其本体的“道”中产生出来的。换言之，是一种我们无法认知的力量创造了物质世界。可见，老子的宇宙生成模式是属于神造论一类的。也正是因为这个原因，在老子的思想中才会出现参与万物创造的“神明”，为有神论留下了空间，这也是后世神化老子，将道家改造成为道教的基础。

也许我们可以套用老子的概念来说，《周易》的宇宙论讲“有”不讲“无”，老子则是讲“有”又讲“无”。后世学者早已经注意到了

二者之间的这种差异，宋人张载就说过：“大易不言有无。言有无，诸子之陋也。”可以肯定，老子与《周易》对宇宙形成的理解是完全相反的，前者是神造论，后者是唯物论。两者的差异不仅仅是概念的不同，而是两种截然不同的思想体系，也是两种无法调和的思想体系。

但古人也确实一直在试图调和这两个完全不同的思想体系。宋人周敦颐的《太极图说》就讲“无极而太极”，在《周易》所讲的宇宙本源太极之前加上了一个新的概念“无极”。表面上看，是将老子与《周易》的思想体系融为一体，但实际上，太极之前存在“无极”，就是对太极作为宇宙本源地位的否定，所谓“无极”，相当于老子思想中的“道”、“无名”、“无”，这是用老子的思想体系对《周易》进行了改造。据说周敦颐的易学源自道士陈抟，从这一点来看是可能的。

二、《周易》的世界观

在《周易》对世界的理解与认识中，有三个方面是非常值得我们注意的。一是《周易》的作者认定世界是由物质性的元素构成的；二是《周易》的作者试图运用将世界万事万物分门别类的方法对世界进行整体的把握，这种分类不仅是静态地理解其存在方式与特点，还要动态地把握其运动变化的规律与模式；三是《周易》的作者一再强调，世界是不断发展变化的。

《周易》一书的基础是六十四卦，而六十四卦的基础是八卦。六十四卦就是八卦的各种不同的组合。如果我们认为《周易》是用六十

四卦来代表宇宙万物的话，那么，八卦就是构成宇宙万物或者说我们所生活的物质世界的八种基本元素，万物不过是这八种元素的不同方式的组合。

古人对八卦的取象虽然有种种不同的分析与理解，但一致认为，八卦最基本的取象有两种，一种是天、地、雷、水、火、泽、风、山，是八种自然物；另一种是健、顺、动、陷、丽、悦、入、止，是八种属性。从这两种对八卦的取象出发，我们可以对《周易》的世界构成理论作出两种理解，一种是认为，世界万物是天、地、雷、水、火、泽、风、山这八种自然物或八种物质的不同组合，另一种是认为，世界万物是健、顺、动、陷、丽、悦、入、止这八种属性的不同组合。《周易》对世界构成的这种认识不一定是正确的，但从中可以明确看出，《周易》的作者认为世界是由物质性的元素构成的，这是一种朴素的唯物论观点。

在《周易》中，用于占筮的是六十四卦而不是八卦，也就是说，真正与人类的事物存在联系、能够对人类事物的发展变化施加影响的是六十四卦而不是八卦。从中也可以看出，《周易》的作者认为，六十四卦才是与我们发生切实联系的物质存在，才是宇宙间的万事万物，或者说是具体的事物，而八卦是构成这些实实在在的事物的元素。这些元素存在于我们身边的每一种事物之中，但却不能脱离这些物质而单独地存在。八卦中的乾卦只有在重合了另一个乾卦，成为六十四卦中的乾卦之后，才代表我们抬头就可以看见的天；八卦中的坤卦只有在重合了另一个坤卦，成为六十四卦中的坤卦之后，才代表我们脚下的大地；八卦中的巽卦只有在重合了另一个巽卦，成为六十四卦中的巽卦之后，才代表摇动树叶、吹起尘土的风；八卦中的震卦只有在重合了另一个震卦，成为六十四卦中的震卦之后，才代表震耳欲聋的雷声。因此，八卦中所说的乾为天、坤为地、巽为风、震为雷，

并不是指现实生活中的天、地、风、雷，而只是一种抽象的概念，指构成宇宙万物的元素。

六十四卦都是由八卦组合而成的，意味着宇宙间的一切事物都是由八种基本元素中的某两个组合而成的，所以，任何事物都至少具有两种性质。如屯卦，上卦是坎，代表水，其性质是险；下卦是震，代表雷，其性质是动。屯卦作为坎与震的组合，所代表的事物就是乌云下雷声阵阵，其所代表的事物的属性就是在危险中存在变化。再比如复卦，上卦是坤，代表地，其性质是顺；下卦是震，代表雷，其性质是动。复卦作为坤与震的组合，所代表的事物是大地下面有隆隆的闷雷一样的声音，其所代表的事物的属性是在柔顺、平静的外表下面包含着发生巨变的力量。

《系辞传》中一再强调，《周易》一书是宇宙间万事万物的缩影，是包罗整个世界的。这样的句子很多，我们可以摘引几段。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻，言天下之至赜而不可恶也。言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。

子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。

上面的引文可以充分表明，《周易》的作者认为，《易》这部书是“与天地准”的，我们说过，古人常以天地连称来代表物质世界，也就是说，《周易》这部书可以与世界大体相当，因为它涵盖了物质世界的所有内容，不论是天文、地理，还是人文、鬼神。而且，《周易》一书还不仅仅是包罗了一切事物，是“开物成务，冒天下之道”，即包罗了一切事物的发展变化过程及其规律，是“遂通天下之故”，还包罗了这些发展变化所赖以产生的原因。《周易》不仅是对物质世界的静态的描述，也是对物质世界变化规律的动态把握。后面这一点主要体现在爻上，“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”，也就是说，主要是通过对爻的动态的分析来体现“天下之动”，即世界的变化。在占筮时要占变爻，而不是占不变爻，同样是这种思想的反映。

《周易》一书是由六十四卦构成的，既然《周易》的作者认为《周易》可以包罗宇宙间的所有事物及其运动变化的规律和原因，也

就是说,《周易》的作者是用六十四卦来代表宇宙间的所有事物及其运动变化的规律和原因。当然,如果就每种具体的事物而言,物质世界里的事物是无数的,无法穷尽的,使用具体的描述的方法来囊括宇宙间的一切根本就是不可能的。对于这一点,《周易》的作者也有充分的认识,在卦序的排列上,将代表发展未能完成的未济作为六十四卦的最后一卦,按照《序卦传》的说法,就是为了表现“物不可穷”的思想。这就决定了《周易》对物质世界的形容一定是抽象的、概括的,而不会是具体的。六十四卦不是代表64种事物,而是代表将所有事物分为64类,或者代表事物发展变化的64种模式,而且所有事物的发展变化模式只有这64种。前者就是《周易》对物质世界的静态的描述,后者则是《周易》对物质世界的动态的把握。《周易》的作者试图通过这种分类的、归纳的方法对物质世界进行全面的理解、把握乃至分析,虽然这种方法在我们今天看来是机械的,甚至带有一点盲目的、想象的成分,但这种追求理解物质世界、试图把握物质世界的精神无疑是非常可贵的。作为六十四卦的第一卦乾卦,《象传》中开宗明义地说出了“天行健,君子以自强不息”,就是这种精神的最具体表现。《周易》这种自强不息的精神已经深深地浸入中华民族的民族精神之中,成为中华民族民族精神的最重要组成部分,而正是这种民族精神支撑着中国从古代一步步发展到今天,历经坎坷却保存了我们自身的文明五千年绵延不绝。

《周易》的六十四卦既代表对万事万物的64种分类,也代表宇宙间64种发展变化的模式,这种复杂的内涵是无法用语言进行总结和概括的,因此古人才发明了64个符号分别代表六十四卦。这64个符号并不是杂乱无章的、无规律可循的,而是全部由两个最基本的符号构成,并用这两个最基本的符号代表矛盾的双方,表明宇宙间的一切都存在矛盾对立的两个方面,二者既是矛盾的、对立的,又是相互依

存、共处于同一个统一体即卦象之中的。由此我们可以看出，中国古人抽象的和概括的思维能力已经发展到了怎样的高度，这反映出中国古人思维方式的先进。

六十四卦每一卦都由六爻组成，代表在这 64 种事物发展变化的模式中，都存在旧的统一体产生、发展和破裂，新的统一体形成、发展和破裂这六个阶段，这六个阶段构成事物发展的一个大的周期，每一爻代表在这个大的发展周期中的一个发展阶段。每卦六爻，从爻的位置与爻的性质两个方面来看，都绝对不存在完全相同的组合，《周易》用这种方式来表达 64 种发展模式是各自具有不同特点的，这种特点主要表现在主客观的关系方面和矛盾双方既统一又斗争的不同发展途径方面。卦中的每一爻虽然可能处于相同的位置，也就是代表在不同的发展模式中的相同的发展阶段，但爻的性质或阴或阳，该爻的上下两爻的性质也有可能是阴爻，有可能是阳爻，表现出对该爻的不同的影响，该爻所在的上卦或者下卦更是具有八种不同的可能性，也会对该爻产生影响，因而，卦中的每一爻所反映出来的情况都是不一样的。所以说，“爻者，言乎变者也”。《周易》用这种方法代表不同的发展模式尽管可能存在相似的发展阶段性，但这些阶段性却都是各具特色、绝不相同的。也正是因为这个原因，宇宙间的所有运动变化才可以分为 64 种模式，而无法归纳为一种模式。

《周易》一书还非常强调事物都是处于发展变化中的，书名之所以定为“易”，也是为了体现“变化”的内涵。所谓“易”，就是讲变化的书。《系辞传》中这样的句子也很多：

日新之谓盛德。生生之谓易。

子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎。”

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。

天地变化，圣人效之。

象者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。

“生生之谓易”，“易”这部书的根本性质就是生生不息的发展变化，新事物在不断地产生，也就意味着旧事物在不断地死亡，世界就是在这种不断进行着的更新换代中前进和发展的。所谓的“日新”，即不断地更新，是物质世界的根本属性，而“易”就是对这种物质世界的根本属性进行把握的书。“易”的成书是“天地变化，圣人效之”，就是出于对物质世界不断发展变化的属性的理解、认识与仿效。《周易》的卦爻，就是谈变化的。这一切都决定了《周易》只能是一部谈发展变化的书，是一部总结宇宙间一切事物发展变化的规律的书。这也暗示出，《周易》的作者是试图通过对物质世界发展变化规律的认识与把握，为自己的行动作出最符合事物发展要求的选择，从而有利于人的自我完善，而不是希望通过占卜猜测神明对人类命运的预定，以便趋吉避凶。

尤其需要注意的是，《周易》的作者认为，在卦和爻的阴阳变化中包含着事物发展变化的规律，即“刚柔相推，变在其中”，六十四

卦的卦爻辞也是阐释这种事物的发展变化规律的，即“系辞焉而命之，动在其中”，正是自事物的发展变化中出现了人类事物的吉凶，即“吉凶悔吝者，生乎动者也”。因此，占卜人类事物的吉凶，其本质不是别的，而是对事物发展变化规律的把握。换言之，人的吉凶来自物质世界的发展变化规律，也是有规律可循的，如果真正地认识和理解了物质世界的发展变化规律，并使自己的行动顺应于物质世界的发展变化规律，人类自然也就可以趋吉避凶了。吉凶来自事物发展变化的规律，不是来自神的安排，因此才说，“知变化之道者，其知神之所为乎”。《系辞传》中包含的这种思想，无疑是孔子以另一种方式对将《周易》视为卜筮之书的看法的否定。

我们上面谈到的《周易》对世界的认识虽然不乏错误之处，但其大方向是认定世界是物质的，而且这个物质的世界是处于不断的发展变化之中的，人类的一切都要受到物质世界发展变化规律的影响，人类的吉凶就存在于其中。这种思想无疑是正确的。最后，让我们引用吕绍纲先生的精彩论述作为本节的结束语。

六十四卦是一个完整的序列，反映大的发展过程。例如天地自然、人类社会、一个物种、一个物类、一个民族、一个时代，或者一个重大事件，都是一个个有乾坤有既济未济，即有始有终、终而复始的过程。六十四卦中的每一卦代表一大过程中的一个小过程。

与卦相对而言，爻是一个小过程中的更小过程，故更具动态。爻勿宁说是事物变化过程中一个个时空的点。初二三四五上或阴或阳，都兼时位而言。时是时间，位是空间。一爻无异于一个时空统一的点。一卦自初至上六爻实质上是时空点的移动。事实上一个阶段要由无数时空点组成，可以无穷细微，乃

至于无内。但是易是规范化、形式化、抽象化了的符号系统，所以一卦只有六爻。

《周易》的对象是变化的世界，世界的变化。变化表现为大小不同，有始有终，终而又始，继继不断的过程。在《周易》这里，自然界、人类社会、人类思维都处在永恒的变化、生成、消逝状态中。

三、《周易》的人生观

《周易》的人生哲学在列于六十四卦之首的乾卦的《象传》中就已经作了最明确的表达：“天行健，君子以自强不息。”作为第一卦，这种表述无疑既是开宗明义的，也是纲领性的，表明《周易》对人生的态度最重要的就是“自强不息”这四个字。显然这是一种强调积极进取的人生观。

《周易》的这种人生哲学与《老子》也存在明显的差异。《老子》中所体现的人生观，最重要的就是“无为”。通常将《老子》所说的“无为”理解为无所作为、不思进取，因而认为老子提倡一种消极避世的人生观，这种认识恐怕是有问题的。《老子》一书中明确强调的是“无为而无不为”，“无为”只是手段、方法，而不是目的，其要通过这种方法达到“无不为”也就是实现自己所有理想与愿望的目的，所以我们还不能说老子的人生观就是消极的。从有所追求、要实现自己的人生理想这个终极目的来看，《周易》与《老子》是相同的，两者所不同的是实现这一目的的方法。《周易》提倡积极进取，也就是

通过自身的努力来实现自己的目的；《老子》提倡的则是通过谦退，也就是一些迂回曲折的方法，在人们不知不觉中达到自己的目的。就这一点而言，中国人的人生哲学似乎受《老子》的影响要多于受《周易》的影响。

我们需要注意的是，《周易》提倡的“自强不息”、积极进取精神，也不是提倡在任何时候、在任何条件下都要积极进取，积极进取并不等于永远在积极地行动。艮卦的《彖传》中说：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”正确的态度应该是，在适合行动的时候就要积极地行动起来，在需要停止的时候也要明智地停止，不论是行动还是静止，都要依据当时所处的时机而定，这样才会是“光明”的。所以说，《周易》所提倡的积极进取精神，是要求人们遵循事物发展的客观规律行动，是要充分地把握住机遇的进取精神，而不是不顾客观条件的盲目行动。在《周易》所提倡的自强不息、积极进取的人生哲学中，最重要的是“时”，即时机，也就是客观条件。

我们在第三章中讲到过，卦象分析中最重要的一条原则就是“当位”。当位吉、不当位不吉，是《周易》根据卦象判断吉凶的最重要准则。什么是当位？就是主观愿望与客观条件相一致。什么是不当位？就是主观愿望与客观条件不一致。只有当人的主观愿望与客观条件相符合时，其结果才是吉的；当人的主观愿望与客观条件不相符合时，其结果必然是凶。从《周易》的这种吉凶判断中我们不难发现，《周易》是在用吉凶向人们指出主观愿望与客观条件相吻合的重要性。《周易》的自强不息、积极进取精神，其关键在于对客观条件的把握，以实现主客体的统一。能做到这一点的就会有好的结果，是吉；做不到这一点的就会有不好的结果，就是凶。

《周易》的当位、不当位与阴阳没有直接的联系，从阴代表静止、

阳代表运动出发，就是与行动还是等待没有必然的联系。阳居阳位固然是当位，阴居阴位同样也是当位，换言之，阳居阳位固然是吉，阴居阴位也同样是吉，在这里，《周易》并不歧视阴阳中的任何一个，也就是说，《周易》并不是盲目地提倡行动或是无条件地支持等待，一切要以客观条件的要求而定。阳居阳位时，就是已经具备了行动起来的客观条件时，主观上采取积极的行动才是有利的；阴居阴位时，就是尚不具备采取行动的客观条件时，主观上采取消极等待的方法才是有利的。阳居阴位是不吉的，就是反对在不具备采取行动的客观条件时轻举妄动；阴居阳位也是不吉的，就是反对在客观条件已经具备的情况下仍消极等待。由此可见，《周易》在行动与等待之间的选择，其标准是与客观条件的要求相一致的，也就是追求主客体的统一。

因此，在《周易》所提倡的自强不息、积极进取的人生哲学中，最重要的一环是对客观条件的把握。或者我们简单地说，就是对时机、机遇的把握。对于“时”的重要性，《周易》可以说是不厌其烦地加以强调。如，乾卦的《文言传》：“是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”“君子进德修业，欲及时也，故无咎。”坤卦的《文言传》：“承天而时行。”大有卦的《彖传》：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”随卦的《彖传》：“天下随时。”贲卦的《彖传》：“刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”丰卦的《彖传》：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？”都是在强调“时”的重要性。

既济卦九五爻的爻辞是：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”为什么付出多的反而不如付出少的人有福呢？《象传》的解释是：“不如西邻之时也。”即这个付出得多的人，不如那个付出得少的人把握时机把握得好。《周易》虽然提倡积极进取，却并不认为人的

付出与回报是成正比的，有的人事半功倍，而有的人却事倍功半。造成这种差异的关键在于对“时”，也就是客观条件的把握。把握得好就会事半功倍，把握不好则会事倍功半。

在此基础上，《周易》指出，在人生的积极进取过程中，最重要的原则是“与时偕行”、“与时行也”，即保证主客体的统一，也就是“与时俱进”。积极进取，不盲目行动，把握住每一次机遇。

乾卦《文言传》：“终日乾乾”，与时偕行。

“亢龙有悔”，与时偕极。

遯卦《象传》：刚当位而应，与时行也。

损卦《象传》：损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。

益卦《象传》：凡益之道，与时偕行。

小过卦《象传》：过以利贞，与时行也。

不仅在要求积极进取的乾卦中强调这种进取要“与时偕行”，在代表发展的益卦中也是强调发展要“与时偕行”，强调主客体的统一，在代表丧失的损卦中也强调“与时偕行”，在代表隐退的遯卦中也强调“与时行也”，甚至在代表失衡的小过卦中也强调“与时行也”，表明《周易》的作者认为，在丧失的情况下、在隐退的情况下，以及在失衡的状态下，都要时刻提醒自己，这种丧失、隐退与失衡是客观条件造成的，或者说是客观条件在此时此刻要求人丧失、隐退与失衡，所以，人要遵循客观条件的要求，有些时候我们要忍受丧失，要经历隐退，要面对失衡，只有这样才能实现主客体的统一，这也是一种“与时偕行”，这也是一种积极进取，这也是一种“自强不息”。《周易》的“与时偕行”精神，不仅突出了与顺境偕行，还强调了要与逆境偕行，从中反映出对主客体统一的深层次追求。

在六十四卦的《彖传》中，还有豫、随、颐、大过、坎、遯、睽、蹇、解、姤、革、旅等 12 卦有“时大矣哉”或“时用大矣哉”的句子，在强调“时”的重要性。这些卦的性质各不相同，表明《周易》的作者认为，在任何情况下，都不要忘记了“时”的重要性，都要把握好客观条件，实现主客体的统一，做到“与时偕行”。这才是《周易》“自强不息”人生哲学的精髓之所在。

而为了实现主客体的统一，就必须遵循客观条件的要求，就必须对自己的愿望与行为有所节制。或者可以说是要学会自我克制以实现主客体的统一。

在代表节制、克制的节卦中，《周易》举出了四种不同的克制：“不节”，即不肯对主观愿望与行为加以克制；“苦节”，即能够进行自我克制，但却感觉进行自我克制是一种非常痛苦的事情；“安节”，即学会了安于这种自我克制，已经不会因为需要进行自我克制而产生心理焦虑和不满情绪，但也并不喜欢进行自我克制，更谈不上追求自我克制；“甘节”，即甘于自我克制，是积极主动地自觉进行自我克制，主观上对这种自我克制不仅不反感、不排斥，而且是以此为乐，追求进行自我克制。

对于这四种不同的克制，《周易》给出了不同的吉凶判断。在第一种情况下，是“不节若，则嗟若”，不肯自我克制，最终的结果将会是唉声叹气；在第二种情况下，是“苦节，贞凶，悔亡”，将进行自我克制当成一件苦差事，这是不好的，也说明还没有真正认识到自我克制的意义之所在，所以是“贞凶”，所从事的事情可能会出现问題，但毕竟还是进行了自我克制，因而最终的结果是“悔亡”，有些小问題但最终都会过去的。在第三种情况下，是“安节，亨”，万事亨通，所从事的事情会进展得十分顺利。在第四种情况下，是“甘节，吉”，可以断定结果是很理想的。从四种不同的吉凶判断中可以

看出,《周易》是在提倡“甘节”,或者退而求其次,要做到“安节”,最次也要实现“苦节”,绝不可以“不节”。这是要求人积极主动地进行自我克制以实现主客体的统一。《周易》已经指出,进行自我克制的最高境界是将自我克制变成自己的追求,使自己的主观愿望与自我克制变成一回事,从而达到主观愿望与客观条件的完全吻合,不符合客观要求的冲动与欲望根本就不会出现在主观愿望之中,因此,无论主观愿望是什么、如何行动与追求,都不会与客观要求相矛盾、相冲突。这才是“自强不息”的人生追求所要达到的最高境界、理想境界。

《周易》的这种思想与孔子的思想是完全吻合的。孔子曾在评论古代的往圣先哲之后自我评价说:“我则异于是,无可无不可。”意思是:我与他们都不一样,并不执著于什么境界,而是没有什么是绝对的不可以,也没有什么是绝对的可以。那么,孔子是通过什么判定可以不可以的呢?就是通过“时”,是“时止则止,时行则行”。所以孟子才称赞孔子是“圣之时者也”。

孔子曾讲述自己的治学经历:

吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而[耳]顺,七十而从心所欲,不逾矩。

最终所达到的“从心所欲,不逾矩”的境界,也就是我们前面所说的“甘节”的境界,即主客体的完全统一。因为根本不会存在与客观要求不符的愿望,所以才会“从心所欲”,也不会与客观要求相违背。孔子说自己从15岁开始治学,一直到70岁才实现了这种人生的最高境界,可见这种人生境界是十分不容易达到的。在这里,孔子只是提到他在30岁以后的各个不同时期所取得的一些阶段性成就,

却没有告诉我们应该怎样做才能够逐步实现这种理想的人生境界。但在《周易》中，我们可以找到这个问题的答案。

乾卦的《文言传》在解释九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”时说：

君子进德修业，忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

要做到“乾乾因其时而惕”，要从“进德修业”也就是个人的品德修养做起。“忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也”，所谓的“修辞立其诚”，也就是言必信，也是一种忠信，这里明确指出，个人品德修养的关键是从“忠信”二字做起。从忠信开始的个人品德修养，才是实现主客体真正统一的人生最高境界的必经之路。

《周易》的《象传》可以分为“大象”与“小象”。“大象”是解释卦的，是孔子对一卦易理的发挥和应用，每卦只有一条。“小象”是解释爻的，每卦六条。“大象”大多是先用一句话来说明卦象，再用一句话，指出学习这卦之后应该想到做什么和应该怎样去做，其中很多“大象”的《象传》是谈人的道德修养问题的。

坤卦：地势坤。君子以厚德载物。

蒙卦：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

小畜卦：风行天上，小畜。君子以懿文德。

大有卦：火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。

蛊卦：山下有风，蛊。君子以振民育德。

大畜卦：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜

其德。

颐卦：山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

坎卦：水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

晋卦：明出地上，晋。君子以自昭明德。

蹇卦：山上有水，蹇。君子以反身修德。

这种谈人的品德修养的《象传》几乎占“大象”总数的一半，可以说，对道德修养的重视，也是《周易》人生哲学的另一个比较突出的特点。学习《周易》，在很大程度上就是学习一种人生的品德修养方式，通过这种方式来加强自己的道德修养，实现主客体的统一，自然就会在人生的道路上少犯错误，所以古人才说《周易》是“寡过之书”。这绝不是使用《周易》进行占卜所能达到的境界。

综上所述，《周易》的人生观表现为，通过加强个人的道德修养以实现主客体的真正统一，就能获得人生的顺利与成功，求得大吉。从中我们既看不到神明的作用，也看不到卜筮的功效，只有人的主观的努力，也正是从这个意义上，荀子才说“善为易者不占”，真正理解了《周易》的人是不会相信占卜的，更不会使用《周易》进行占卜。

四、《周易》的辩证思想

《周易》中包含着丰富的辩证思想，这也是前人研究得较为充分的一个课题。

关于黑格尔辩证法的一般规律，恩格斯概括说：

辩证法规律是从自然界和人类社会的历史中抽象出来的。辩证法的规律不是别的，正是历史发展的这两方面和思维本身的最一般的规律。实质上它们归结为下面三个规律：

量转化为质和质转化为量的规律；

对立的相互渗透的规律；

否定的否定的规律。

所有这三个规律都曾经被黑格尔以其唯心主义的方式只当做思维规律而加以阐明……错误在于，这些规律是作为思维规律强加于自然界和历史的而不是从它们当中抽引出来的。

从恩格斯的论述中我们也许可以归结出辩证法的三个最基本的定律，即：质量互变规律、对立统一规律与否定之否定规律。应该说，对这三个定律，《周易》中已经都有所涉及。在本书的第三章中，我们介绍了《周易》的卦象分析原则，其中就包含着对否定之否定规律的认识，在这里，我们再就质量互变规律与对立统一规律简单地说几句。

很明显，《周易》的最基本的概念就是阴阳。阴与阳是矛盾的、对立的，因为二者的性质是截然相反的。可是《系辞传》中又明确指出“一阴一阳之谓道”，阴与阳作为矛盾的双方构成了一个整体“道”，阴与阳作为矛盾的双方共同存在于一个统一体“道”之中。这个“道”也就是“易有太极，是生两仪”的“太极”。从大处着眼，“道”也好，“太极”也好，可以理解为宇宙的本源，从中生成宇宙的最基本的元素阴与阳，并由此生成宇宙间的万事万物，而从抽象的哲学意义着眼，“道”和“太极”就是对包含着矛盾双方的统一体的称呼。对于这一点，宋人发明的太极图作出了更为直观的表达。太极图

代表矛盾双方所构成的统一体，其中白色的部分代表阳、黑色的部分代表阴，黑白代表阴阳，也就是代表矛盾的双方。黑色部分存在白色小圆点，白色部分存在黑色小圆点，代表矛盾双方都包含着向对立面转化的因素。当这种因素逐渐发展壮大起来之后，不仅会改变原来的矛盾双方的性质，使之出现变化，而且原来的统一体也就不复存在了。

周易的六十四卦都是由阴爻与阳爻组成的，也就是说，每一卦就是一个包括矛盾双方的统一体。但在每卦内部，阴爻与阳爻的数量以及每个阴爻与阳爻的地位是各不相同的，代表着矛盾的不同类型。正是因为统一体内部包含的矛盾存在不同的类型，因此，矛盾双方对立和斗争的模式、矛盾双方相互转化的模式以及矛盾得到最终解决的模式也都不尽相同，这构成了事物发展演变的不同模式。概言之，六十四卦代表事物发展的 64 种模式，也就是代表矛盾斗争的 64 种模式。

《系辞传》中说：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？”这是指八个三画卦而言。乾卦的三个爻都是阳爻，所以其为阳性的卦，代表父亲；坤卦的三个爻都是阴爻，所以其为阴性的卦，代表母亲。这种规定是容易理解的。按照这种规定，巽、离、兑三卦都是有两个阳爻却只有一个阴爻，应该代表男性，而《周易》中却偏偏规定这三卦分别代表长女、中女和少女，是代表女性；震、坎、艮三卦都有两个阴爻却只有一个阳爻，应该代表女性，而《周易》中却偏偏规定这三卦分别代表长子、中子和少子，是代表男性。《周易》的这种规定表现出“阳卦多阴，阴卦多阳”的特点，这是非常容易使人困惑的，因此，《系辞传》中才作出设问：“其故何也？”

古人对这一问题的答案相当迂曲费解，而且歧义迭出。其实最明白的道理在于，如果将卦看成是包含矛盾双方的统一体，那么卦的

性质自然取决于在这个统一体中占据主导地位的一方，也就是矛盾的主要方面。如果矛盾的主要方面是阳，就应该认为该卦是阳卦；反之，如果矛盾的主要方面是阴，就应该认为该卦是阴卦。将阴爻多的卦定性为阳卦，将阳爻多的卦定性为阴卦，证明《周易》的作者认为，在阴爻多的卦中，占主导地位的恰恰不是那两个阴爻，而是唯一的一个阳爻；在阳爻多的卦中，占主导地位的也不是那两个阳爻，而是其中唯一的一个阴爻。因为这一阴或一阳已经是卦中仅存的矛盾的一方了，其势力虽然弱小，但正是它的存在，才维持了目前的统一体的存在，如果这一个阴或一个阳也不存在了，目前的统一体就必然走向破裂。正是从这个意义上看，决定目前的统一体存在的不是两个阴爻或两个阳爻，恰恰是另外那一个阳爻或者阴爻，所以说，在目前的统一体也就是卦中发挥主导作用的是居于少数地位的爻，而不是居于多数地位的爻。从中我们可以看出，将阳爻多的卦确定为阴卦，将阴爻多的卦确定为阳卦，也反映出《周易》作者一种深刻的辩证思想。

矛盾的对立统一不仅表现在卦的内部诸爻之间，也体现在卦与卦之间。《说卦传》中说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”这段话自宋人借之发明八卦方位图以来，一直被认为是谈八卦方位的，这种认识正确与否我们姑且不去评判。重要的是，这里将八卦两两对举，分成了四对，就是讲八卦的方位，似乎也没有必要以这种方式来叙述，显然其中包含着其他的意义。在这里，天与地被分为一组，山与泽被分为一组，雷与风被分为一组，水与火被分为一组。毫无疑问，天与地、水与火的性质都是相对立的，显然，这两组卦的划分，是代表着两个矛盾对立的卦共同构成一个统一体。在古人的观念中，雷与风都是在天上运行的事物，山与泽都是自大地上产生的事物，这种分组显然也是为了确立由两个性质对立的卦组成的统一体。所谓“八卦相错”，也就是说，八卦的性质是两两对

立的。从另一个方面说，两个性质对立的卦也是相互依存和相互补充的，因而二者构成一组，也就是一个统一体。

类似的思想也存在于六十四卦的头两卦乾坤之中。《系辞传》中说：

子曰：“乾坤，其《易》之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。”

乾卦的六爻都是阳爻，因而乾卦是阳卦，才被称为“阳物”；坤卦的六爻都是阴爻，因而坤卦是阴卦，才被称为“阴物”。这两卦在六十四卦中是非常特殊的，因为二者内部都只存在同一性质的爻，并不存在矛盾对立的双方，因此，不是乾卦与坤卦各自构成一个统一体，而是乾坤两卦合起来才构成一个统一体。作为“阳物”的乾卦代表阳，作为“阴物”的坤卦代表阴，两卦相合构成了包含阴阳的统一体，这也就是所谓的“阴阳合德”，阳代表“刚”，阴代表“柔”，这也就是“刚柔有体”。《文言传》中称坤卦为“地道也，妻道也，臣道也”，《彖传》说坤卦“乃顺承天”，都表明，在乾坤所组成的统一体中，乾卦代表矛盾的主要方面。

“一阴一阳之谓道”是一种抽象的思辨上的理论，《周易》不仅确立了这种哲学上的原则，还将之运用到具体问题的分析上，比较有代表性的是《说卦传》中的下面一段话：

立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

马王堆出土的帛书《要》篇有与此非常相似但更为详细的论述：

《易》又（有）天道焉，而不可以日月生（星）辰尽称也，故为之以阴阳。又（有）地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。又（有）人道焉，不可以父子、君臣、夫妇、先后尽称也，故为之以上下。又（有）四时之变焉，不可以万物（物）尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟（极）之，变以备其请（情）者也，故谓之易。

每卦六爻，其中两爻代表天，两爻代表地，两爻代表人，这也就是“兼三才而两之”。为什么天、地、人三才每一样要用两爻来代表呢？因为其内部还要“分阴分阳”，也就是说，天、地、人的内部也都存在阴与阳这处于对立状态的矛盾的双方，天、地、人是三个包含矛盾双方的大的统一体。阴代表柔，阳代表刚，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”说的是一回事。按《要》篇的描述，天道，指的是日月星辰等天体；地道，指的是水火金土木等自然物质。那么，这句话也可以理解为，自然界中矛盾对立的双方是柔（阴）与刚（阳）。

与之相对应的是，“人”指人类社会，“立人之道曰仁与义”，指在人类社会这个大的统一体中，矛盾对立的双方是“仁”与“义”。所谓的“人道”，《要》举例说明，认为是指父子、君臣、夫妇等，所举的例子每一组都是由矛盾对立的双方构成的。所谓“仁”，指爱人，所谓“义”，指“宜”，即适宜的行为。将“仁”与“义”视为矛盾的双方，反映出《周易》的作者认为，出于对人类的愛所做出的举动常常并不是在当时的条件下最适宜的行为，最适宜的行为却往往不能直接表现出对人类的愛。换言之，人类社会究竟是应该将爱护人类作为

最高的行动准则，还是应该将追求最有利于人类发展的行为作为最高的行动准则，这是一个充满矛盾的两难选择。应该说，这个问题直到今天还是困扰着许多哲人的难题，大家无法认同于一个答案。《周易》能在两千多年以前就提出这个问题，并将之视为人类社会的基本矛盾之一，既证明了中国古人存在发达的辩证思维，也反映出中国古人对人类社会许多基本问题认识的深刻。

总之，我们认为，吕绍纲先生认为辩证法的源头在中国，而不是在古希腊，是可信的结论。

最后需要强调的是，《周易》中所包含的哲学思想远不止我们上面提到的这么多。对《周易》中的哲学思想的更多理解，不是靠听别人怎么讲，而是需要通过自己的学习与思考作出自己独立的理解。每个人对《周易》的哲理的理解可能都会是不一样的，而普通百姓在日常生活中一直在应用着这些人生哲理，却不知道《周易》一书中包含了这些哲理，或者说《周易》是讲这些哲理的书。这也就是《系辞传》中所说的：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。”

第五章 易学流变

所谓“易学”，是指对《周易》一书的研究，在古代，这可以称得上是一种专门的学问。由于史书记载的缺略，对于夏商两代是否存在研究《连山》、《归藏》两部易书的“易学”，我们现在还无法断定，但是，在《周易》成书以后，肯定已经出现了研究《周易》的“易学”。在《周易》经过孔子的改造成为儒家的经典以后，特别是在儒家学说成为中国占统治地位的思想之后，作为“儒学”重要组成部分的“易学”，也随之成为一种“显学”。

近代以来，虽然儒学地位日益衰落，但“易学”的地位却未因此而受到影响，反而有逐渐升温之势。不可否认，这与很多人将《周易》看成是占卜用书，试图通过研究《周易》来掌握算命术有关，但我们应该承认，现代的“易学”热表现出来的人们对《周易》这部古老典籍的兴趣是多方面的。没有了儒学的影响，现代的易学研究者们完全是从个人的兴趣出发对《周易》进行研究，也从个人的理解出发对《周易》作出全新的阐释，这带来了易学的新发展。

本章将易学从古至今的发展历程分为先秦时期的易学、秦汉易学、魏晋隋唐易学、宋元易学、明清易学与近现代易学六个历史时期，按时期作简单的介绍。

一、先秦时期的易学

在春秋末期，孔子对《周易》一书加以改造以前，《周易》是作为占卜用书的，研究《周易》的人都是在研究如何将《周易》与占卜更好地结合起来，或者说，如何更好地运用《周易》进行占卜活动。这时的所谓“易学”，也就是卜筮之学。孔子对《周易》研究的影响是划时代的，是孔子开创了研究《周易》一书所包含思想的《周易》研究新方法。在孔子以后，“易学”才不再与卜筮之学划等号，从这个意义上我们也可以说，是孔子开创了真正的“易学”。

《周易》作为儒家六经之一，成为孔子培养学生的教材，但是，正如周予同所说：“《易》、《春秋》是孔子的哲学、孔子的政治学和社会学的思想所在，非高材不能领悟。”孔子的弟子中，真正理解孔子所阐释的《周易》的哲学思想的人恐怕是不多的。

《三国志》裴松之注中提到钟会治学的经历：

年四岁授《孝经》，七岁诵《论语》，八岁诵《诗》，十岁诵《尚书》，十一诵《易》，十二诵《春秋左氏传》、《国语》，十三诵《周礼》、《礼记》，十四诵成侯《易记》。

虽然在学习《诗》、《书》之后，也曾“诵《易》”，但这恐怕仅仅是对《周易》原文的背诵，在学习《春秋》、《周礼》、《礼记》之后开始的“诵成侯《易记》”，才是真正开始了对《周易》中所包含的哲学思想的学习。显然，在汉魏时代，对《周易》一书所包含的哲理的研

习，在儒家经典教育中是排在最后的。

古人有孔子弟子三千、身通六艺者七十二人的说法，用我们今天的话来说，孔子的 3000 弟子中，能修完六经的全部课程的也仅有 72 人。《周易》在儒家经学中是最难的科目，由此推测，孔子的弟子中，能理解孔子有关《周易》的思想的，恐怕不会超过百人，这也就是战国初期将《周易》一书看成是谈人生哲理的著作而不是占卜用书的全部人数了。

儒家学派的后学虽然都是在研究《周易》一书所包含的哲理，但在先秦时代就已经出现了不同的理解。准确地说，在孔子本人和聆听过他讲《周易》的七十子之徒都去世以后，再传弟子们对《周易》中一些具体问题的认识就已经产生分歧了。这也就是所谓的“仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖”。据《汉书·艺文志》的记载，“《易》有数家之传”，说明儒家内部发生了分裂，形成不同的说易流派。

据杜预《春秋经传集解后序》记载，汲冢竹书《易经》仅附有《阴阳说》，“无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》”，“《卦下易经》一篇，似《说卦》而异”；阜阳汉墓出土《周易》残本仅附有卜事之辞；马王堆帛书后附有十翼所无的《二三子问》、《易之义》、《要》、《昭力》、《繆和》。这些事实都可以证明《汉书》的记载是可靠的，战国时代儒家内部对《周易》的研究已经出现了不同的派别，而且都有自己的解释《周易》的作品。

需要说明的是，儒家各派虽然在易学具体问题上存在不同认识，其对《周易》的研究方法却是相同的，都将《周易》一书作为哲学著作来研究，重在探讨其思想，而不提倡以《周易》作为卜筮之书。这也就是《荀子·大略》所说的“善为易者不占”。

但是，儒家学派对《周易》的这种认识在先秦时代却是孤立的。其他学派的学者大多还是按照传统将《周易》一书视为占卜用书的。

在目前所能见到的先秦典籍中，《墨子》、《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》、《韩非子》、《商君书》、《孙子》都没有对《周易》的引用，也证明先秦诸子都认为易是卜筮之书，所以在谈思想的著作中不作称引。唯一引《周易》的恰恰是儒家学派的《荀子》。

号称成书于春秋初而实际上夹杂很多战国时代的篇章的《管子》一书中说：

诗者所以记物也，时者所以记岁也，春秋者所以记成败也，行者道民之利害也，易者所以守凶吉成败也，卜者卜凶吉利害也。民之能此者，皆一马之田，一金之衣，此使君不迷妄之数也。

成书于战国末期的《吕氏春秋》还记载了一段孔子占卜的故事：

孔子卜，得贲。孔子曰：“不吉。”子贡曰：“夫贲亦好矣，何谓不吉乎？”孔子曰：“夫白而白，黑而黑，夫贲又何好乎？”

这段关于孔子从事占卜的记载是否真实已经无从查考，其中表现出的孔子对贲卦的厌恶更不合乎孔子的一贯思想，但从这条记载我们可以明确看出，当时人还是将《周易》看成是卜筮之书的，这一点与孔子及儒家后学的认识是不同的。应该说，从《管子》到《吕氏春秋》，反映的是先秦时代多数人对《周易》一书的认识。

儒家学派对《周易》的理解在当时也产生了明显的影响，出自道家学派的《庄子》一书中说“《易》以道阴阳”，就是将《周易》一书看成是讲阴阳变化的书，这种理解与儒家学派显然是一致的。包含诸家作品的《吕氏春秋》中，也有引《周易》卦爻辞来讨论问题的记

事，这已经是在从哲理的角度对《周易》加以分析和引用，而不仅仅是将之用于占卜了。只不过类似的认识在当时肯定是少数。

《周易》一书在先秦时代始终被多数人当成是卜筮之书，这倒使《周易》得以躲过秦始皇焚书的劫难。按《史记·秦始皇本纪》的记载，在秦始皇的焚书运动中，“所不去者，医药、卜筮、种树之书”，也就是说，秦始皇的焚书并不是要求焚毁所有的书籍，而是有例外的，医药书、卜筮书与种树书是可以不烧的。《周易》被视做卜筮之书，因而不在于被焚毁之列。《汉书·儒林传》记载：“及秦禁书，《易》以卜筮之书独不禁，故传授者不绝。”《周易》不仅不在焚毁之列，而且可以公开传授。

《史记·仲尼弟子列传》和《汉书·儒林传》还都记载了自孔子至西汉初年的田何的易学传承：

《史记》：孔子—商瞿—驺臂子弘—矫子庸疵—周子家竖—光子乘羽—田子庄何

《汉书》：孔子—商瞿—桥庇子庸—驺臂子弓—周丑子家—孙虞子乘—田何子装

两书都采用了将人的名与字连写的称呼方式。《汉书》的书写比较规范，都是姓名之后缀以字，如桥庇，字子庸，写为桥庇子庸；周丑，字子家，写为周丑子家，等等。但《史记》却既有与《汉书》相同的姓、名、字的写法，如驺臂子弘，也有姓、字、名的写法，如，周竖，字子家，而写为周子家竖。两书人名用字也有一定的差异，如《史记》的矫疵，《汉书》写为桥庇；子弘，《汉书》写为子弓；周竖，《汉书》写为周丑；子庄，《汉书》写为子装，但我们基本可以判定，两书所记载的是同一个人。

《史记》与《汉书》对孔子以后易学传承的记载小有差异，主要是两点，一是桥庇子庸和骀臂子弓谁为第三代传人谁为第四代传人的问题，二是汉初传易的名家田何，他的老师到底是孙虞还是光乘的问题。但总的说来，两书对易学传承的记载大体还是一致的。由此我们可以肯定，先秦时代《周易》一书传授不绝，已经存在非常明确的传承系统。如前所述，先秦时代儒家易学已经产生分裂，“《易》有数家之传”，应该也存在不止一种传承系统，但我们现在所了解的比较完整的传承系统却仅此一种。

《史记》的作者司马迁对易学的研究出自家学，而他的父亲司马谈曾向杨何学习《周易》，杨何是田何的学生，就是《史记》中所记载的“田子庄何”或《汉书》中的“田何子装”。可能因为司马迁是这一传承系统的继承者，其易学出自商瞿一脉，因而才在《史记》中记载了这一系统的易学传统。商瞿一系的易学传承因《史记》而得以保存下来，其他的易学传承却都逐渐失传了。当然，下面我们还要讲到，田何是西汉初年传易的名家，汉代官方易学基本都出自他的传承系统，这也是这一易学传承系统得以保存下来的重要原因。

关于先秦时代的易学，还有一个问题是：《史记·仲尼弟子列传》记载着“孔子传《易》于商瞿”，我们不禁要问，孔子门下“身通六艺者有七十二人”，司马迁在《仲尼弟子列传》中记录的“显有年名及受业闻见于书传”者就有 35 人，为什么单单指出孔子传易于商瞿？《史记索隐》中虽提到子夏传《易》，《隋书·经籍志》中载有伪托子夏的《易传》，但是《史记》正文中却一字未及子夏，重点讲到在孔子的学生中并不算著名的商瞿。唯一合理的解释是，孔子对商瞿的传易与对其他弟子不同。

孔子早年未深研易，“晚而喜《易》”，“韦编三绝”，虽然孔子对此项新研究投入相当大的精力，可是已处于晚年的孔子深感自己年事

已高，力不从心，不能对所想到的问题全部进行认真研究了，所以才感叹道：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”他认为自己在五十岁时开始学《易》还不算晚，说明他开始研究《周易》时年纪早已超过五十岁了。孔子对《周易》的研究还有与对其他五经不同的特点。对《诗》、《书》、《礼》、《乐》四经，孔子的主要贡献是整理，所以《史记·儒林列传》说孔子“论次《诗》、《书》，修起《礼》、《乐》”。《春秋》虽然也是作，但有鲁国的史书作依据，“笔削”而已。而研究《周易》则不同，没有任何前人的研究成果可以借鉴，并要开辟一条与前人完全不同的道路，其为《周易》所作的传“十翼”，要达到“与史巫同途而殊归”的境界，也就是完全不同于前人的认识，建立全新的思想体系，可见其难度之大。《史记》中提到编定六艺的次序是《礼》、《乐》、《诗》、《易》，《汉书·儒林列传》只补充提到《书》与《春秋》，并没有改变《史记》的次序，说明孔子整理六艺时，《易》在最后，“十翼”当是他一生中最后的著作。所以，“十翼”最初很可能只是一个未定型的手稿。《史记·孔子世家》记载孔子曾经说过：“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”反映出孔子对自己所作的关于《周易》的作品还很不满意，认为要完善自己的易学思想体系，他至少还需要几年的时间，而处于晚年的他显然已经没有这么多时间了，所以他才感叹道：“安得益吾年乎？”结合《史记》、《汉书》的记载来看，指出孔子传易于商瞿，显然孔子是将自己对易学的研究心得及十翼的草稿都交给了商瞿，以便他在自己去世之后整理、完善。《系辞传》多后人窜入的文字，显然不是出自一人之手，可能也是这个原因。

关于“十翼”的成书时间，前人争论比较大。廖名春、康学伟、梁韦弦所著《周易研究史》有详细考证，认为：

《易传》各篇的时代基本上不会晚于战国中期，《说卦》、《彖传》、《象传》是战国前期以前的作品；《系辞》、《文言》成于七十子之世，亦即战国初期；《序卦》具体成书年代虽然还欠清楚，但它肯定也是战国的作品；《杂卦》虽然和《易传》其他诸篇来源不同，但成书肯定不会晚于战国初。

这应该也是比较可信的结论。也就是说，“十翼”中虽然有些部分出自孔子后学之手，是孔子的弟子或再传弟子对孔子思想的整理，也包括部分孔子所作的文字。

虽然《周易》因为被当时人看成卜筮之书，得以逃过焚书之劫，但遵从儒家的观点将《周易》看成哲学著作的人实在是极少数。正因为从哲学意义上解释《周易》的人少而又少，少到几乎可以忽略不计的程度，所以《汉书·楚元王传》中才说，汉兴“天下唯有易卜”。现在我们可以发现的汉初传易的学者只有田何与韩婴，也证明直到西汉初年，将《周易》看成卜筮之书还占主导地位。

二、秦汉易学

秦代的焚书是对中国学术发展的一次沉重打击，战国时代中国思想界出现的“百家争鸣”的学术繁荣景象不复存在了。《周易》虽然躲过了焚书之劫，可以继续传授，但受大的学术环境变化的影响，儒家易学的传承也明显处于没落之中。社会上对于《周易》的研究，基本回复到孔子之前的老路子了，就是研究如何应用《周易》进行占卜。

《汉书·张骞传》记载“天子发书《易》，曰：‘神马当从西北来’”，《汉书》的注引邓展的说法对此记载加以解释是：“发《易》书以卜。”《汉书·东方朔传》还记载着另一个用《周易》占卜的事例。

上尝使诸数家射覆，置守宫孟下，射之，皆不能中。朔自赞曰：“臣尝受《易》，请射之。”乃别著布卦而对曰：“臣以为龙，又无角，谓之为蛇，又有足，跂跂脉脉善缘壁，是非守宫即蜥蜴。”上曰：“善。”赐帛十匹，复使射他物，连中，辄赐帛。

皇帝将蜥蜴藏在孟下，让研究诸种占卜方法的人来占算孟下是什么东西，大家算得都不对，最后是东方朔用《周易》占筮法来算，结果算对了。这种类似于宫廷娱乐活动的占卜，反映出占卜活动在汉初仍旧深入到人们生活的各个层面，也反映出当时人对《周易》占筮法的迷信和推崇。但我们翻遍通行本《周易》的卦爻辞，也找不到与东方朔的那番话有关的东西，显然，东方朔运用的是儒家易学之外的一种《周易》占筮法。应该说，在汉初，非儒家的易学在社会上还是占主导地位的。

汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”对于中国学术史和思想史而言是一件划时代的大事，儒家学说从此确立了在中国学术界与思想界的统治地位，并在以后的两千年中基本没有动摇过。《周易》也由此成为“官学”，汉代设立五经博士，《周易》也在其中。汉立五经博士后，孔子开创的对《周易》重在研究思想而不用于卜筮的研究方法，虽在学术界仍是绝对少数，却因为统治者“独尊儒术”而成为官方学说。

据《汉书·艺文志》的记载：“讠于宣、元，有施、孟、梁丘、

京氏列于学官，民间有费、高二家之说。”大体说来，西汉时期与儒家易学有关的易学派别共有三个系统、六家学说。被列为五经博士的官方易学分为两个系统、四家学说，即施氏易、孟氏易与梁丘易为一个系统，京氏易为另一个系统。民间传承的费氏易与高氏易则自成系统。

最初立为易学博士的施、孟、梁丘三家易说的创始人施仇、孟喜、梁丘贺的老师田王孙是丁宽的弟子，因此，《汉书·外戚传》称丁宽为“易祖师”。丁宽是田何的传人，在《史记·仲尼弟子列传》和《汉书·儒林传》记载的易学传承体系中，田何都是孔子的直系传人，也就是说，最初列于学官的三家易都可以追溯到孔子，他们当保持着儒家的治易传统。

后列于学官的京氏易的代表人物是京房，京氏易与上述三家存在比较大的差异。据《汉书·儒林传》记载：

京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何，杨叔元、丁将军大谊略同，唯京氏为异党，焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。

看来京氏易最初可能是焦延寿所传授的孟氏易的一个分支，后来因得不到正统孟氏易的承认，转而有意地增加与孟氏易的差异，至京房时开始独树一帜。《汉书·京房传》说京房：“其说长于灾变，分六十四卦更直用事，以风雨寒温为候，各有占验。”可见，京氏易与列于学官的其他三家易学的最大区别是在占筮方面有所突破，其易学

的主要内容恐怕并不是出自儒家的易学传统。至于焦延寿与京房冒称所习易说得自孟喜，不外是因为当时卜筮一派处于非官方学说的地位，他们想以这种方式掩饰自己的出处，以达到列于学官、成为官方学说的目的。

除上述两大易学流派之外，西汉时又出现一派新易学：费氏易与高氏易。费氏易的代表人物是费直，高氏易的代表人物是高相。

《汉书·儒林传》说费直“无章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经”。费直所据以解经的是孔子所作的十翼，其学说源自儒家，本应该持“善为易者不占”的儒家传统观点，但费直“长于卦筮”，高相“专说阴阳灾异”，他们又都长于卜筮，显然，这一派的特点是，一方面尊重儒家对《周易》的具体解说，但另一方面也赞同《易》为卜筮之书的多数派观点。因为他们对传统的儒家学说有所改造，所以，在学者重师法的西汉时代，他们没有被立于学官，成为流行于民间的“在野”学派。

这一派易学家与儒家正统易学家的区别除以《易》为卜筮之书外，还有一点就是在治学方法上无章句之学。《汉书·艺文志》记载：

《易传》：

周氏二篇。字王孙也。

服氏二篇。

杨氏二篇。名何，字叔元，菑川人。

蔡公二篇。卫人，事周王孙。

韩氏二篇。名婴。

王氏二篇。名同。

丁氏八篇。名宽，字子襄，梁人也。

.....

《章句》:

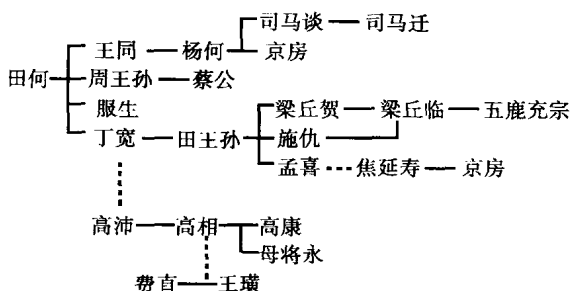
施、孟、梁丘氏各二篇。

《汉书·儒林传》称丁宽“作《易说》三万言，训故举大谊而已。今《小章句》是也”。可见，所谓《易传》条目下所列各家，都是各家章句。除丁宽外，其余章句都分二篇，参之《隋书·经籍志》有“《周易》八卷”，注中说是“孟喜章句”，《汉书·儒林传》说田何“授东武王同子中、睢阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著有《易传》数篇”，可知，所谓二篇，是对《周易》上下经所作的解说，其实卷数并不止为二。《新唐书·艺文志》：“自六经焚于秦而复出于汉，其师傅之道中绝，而简编脱乱论阙，学者莫得其本真。于是诸儒章句之学兴焉。”《周易》虽未经秦火，受汉初学风影响，列于学官的施、孟、梁丘三家也都是章句之学，此派易学家都著有章句，就是《汉书·艺文志》所著录的各家《易传》。

费、高二家说易虽承认《周易》是卜筮之书，但其应用《周易》于卜筮实践时却与传统方法不同。这就是《汉书·儒林传》所说的“徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经”，他们承认孔子为《周易》作的传是正确的，但却将之用于占卜，在他们的占卜实践中，不仅从卦爻辞出发来判断吉凶，还用孔子所作的十翼作判断吉凶的依据。《汉书·眭两夏侯京翼李传》“赞”把当时用《周易》占筮诸人的占筮方法总结为“假经设谊，依托象类”，这是对费氏占筮方法的最好解说。孔子著十翼本为破除以易卜筮的传统，可是在后世学术流变中，却反被用于卜筮实践，这真是令人哭笑不得的事。

总的来说，西汉的易学传承线索还是十分清楚的，根据史书的

记载，我们可以列表如下：



需要说明的是，因为王瓚传自高相的记载出自《隋书·经籍志》，比较晚，《汉书·儒林传》中没有相关记载，高沛师从丁宽、焦延寿师从孟喜，《汉书·儒林传》都说他们是“自言”，可见《汉书》的作者班固对此已不大相信，因此在上表中我们都用虚线表示。

西汉时，虽然儒家易学已被确立为官方学说，但把《周易》看成卜筮之书在民间仍有较强影响。前引《汉书·张骞传》与《东方朔传》的事例说明，统治者虽然从制度上确立儒家易学的官方学说地位，但在对《周易》一书的想法上仍受卜筮说的影响，也把《周易》当成卜筮之书。在来自最高统治者与民众舆论两个方面的压力下，汉代儒家对《周易》的看法发生了变化。

《汉书·魏相传》说魏相“少学易”，“明易经，有师法”，他应该属于儒家易学的传人，可是魏相在上书时却“采易阴阳及明堂月令奏之”，显然，这个“易阴阳”属于占卜术数类的东西，绝不是儒家易学的传统。

实际上这种变化从孟喜、梁丘贺时就已经开始了。孟喜“得易家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜”，这个被孟喜视为独得之秘的所谓“易家候阴阳灾变书”，显然也不可能出自儒家

易学。作为西汉官方易学三大家之一的孟氏易的创始人孟喜，他所传授的易学中包含这些东西，证明孟氏易已经受到当时流行的《周易》卜筮流派的影响，将一些用《周易》占筮的方法引入到儒家的易学研究中来。孟喜已经在用卜筮之类的东西改造儒家的易学，所以，尽管孟喜名气很大，大家都推荐他做易学的博士，但皇帝“闻喜改师法，遂不用喜”，就是因为他没有固守儒家易学的传统，而不肯任用他担任博士一职。

最早被列为学官的三家易说之一的梁丘氏易，其创始人梁丘贺“以筮有应，由是近幸”，至其子临已经“专行京房法”了，从这个意义上讲，梁丘易与京氏易已名二实一。显然，梁丘氏易的特点也是用流行的占筮方法来改造儒家的易学。

最早列于学官的三家易说，有两家的创立者已经开始“改师法”，重视起卜筮来，唯一坚持儒家传统的就是施氏易。也许正是因为这个原因，史书才在三家的排列上将施氏易列在第一位，尽管《汉书》、《后汉书》、《三国志》所载易学家中，习施氏易者数量最少，在当时的知名度也不高。

司马迁的父亲司马谈曾经说过：

自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际。

之所以要“正《易传》”，就是因为儒家的易学中已经被后人随意地加进许多原本不属于儒家易学的占筮方面的内容。

东汉以后，随着图讖学说的发展，官方易学思想越来越多地融入卜筮内容，除上述三家易说的卜筮化之外，最典型的证据就是京氏

易盛行，作为儒家正统的三家学说呈衰败之势。

据《汉书》、《后汉书》、《三国志》并裴注统计，习京氏易者有谷永、刘宽、郎恺、郑玄、度尚、沛献王辅、徐稚、韦彪、杨秉、杜乔、戴凭、魏满、孙期、折像、樊英、唐檀、张纡等 17 人，习孟氏易者有梁竦、袁良、徐淑、注丹、雋阳鸿、任安、夏恭、虞翻等 8 人，习施氏易者仅刘昆、景鸾、张禹 3 人，习梁丘易者有五鹿充宗、范升、吕羌、梁恭、杨政、张兴、王骏等 7 人。汉代家世一经的现象很多，因考虑到这种情况只是在家内流传，与对学术界的影响关系不大，故而在统计时凡属同一家族之人只列其一。虽然四家同列于学官，但习京氏易者相当于习其他三家易者的总和，京氏易的兴盛于此可见一斑。

治京氏易者还多兼习其他术数。比如，刘宽，“少学欧阳尚书、京氏易，尤明韩诗外传、星官、风角、算历”。郎宗，“学京氏易，兼善风角、星算、六日七分，能望气占候吉凶”。郑玄，“通京氏易、公羊春秋、三统历、九章算术”。沛献王辅，“善说京氏易、孝经、论语传及图讖”。徐稚，“学严氏春秋、京氏易、欧阳尚书，兼综风角、星官、历算、河图、七纬、推步、变易”。这无疑加重了卜筮学说对儒家易说的冲击。

东汉时，施、孟、梁丘、京氏四家皆立于学官，也就是说，传统占筮说因依托于儒家易说，也取得了官方学说的地位，只有将孔子十翼用于占筮的费、高二家没有列于学官，即未得到官方承认。

就目前所掌握的资料来看，汉代诸家易说对儒家易学的改造，主要体现在加入下列各种与占筮相关的学说。





(1) 卦气

现在一般认为，卦气说起源于西汉的孟喜，京氏易中也运用卦气说来进行占验。

卦气说的核心是以震、离、兑、坎四卦主一年四季。震主春，离主夏，兑主秋，坎主冬。此四卦共二十四爻分主一年二十四节气。每个节气又分三候：初候、次候、末候。由二十四节气又推衍出七十二候，每候主五天。再以其余六十卦分主一年 365 又 4 分之 1 日，即每卦主 6 日 7 分，这也就是所谓的“六日七分”。

需要说明的是，这种解卦方法与汉代天文学的发展密切相关。汉代已经能够测定一年的长度为 365 又 4 分之 1 日，所以其历法又被称为四分历。每卦主 6 日 7 分，60 卦合计为 360 日 420 分，汉人以一日为 80 分，420 分折合 5.25 日，则总计为 365.25 日。可见，“六日七分”说法的提出，完全是为了与汉代的历法知识相吻合。

关于卦爻与二十四节气的配合见下图：

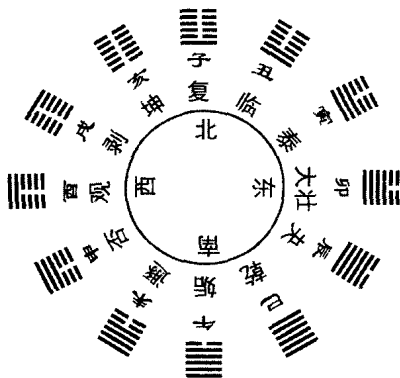
春		芒种	夏		白露
		小满			处暑
		立夏			立秋
		谷雨			大暑
		清明			小暑
		春分			夏至
秋		大雪	冬		惊蛰
		小雪			雨水
		立冬			立春
		霜降			大寒
		寒露			小寒
		秋分			冬至

除将震、离、兑、坎四卦称为四正卦以外，卦气说还将复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤十二卦称为十二辟卦，或称十二消息卦，分别代表一年的十二个月。如下图所示，这十二卦的卦象合起来，反映的是六爻中阳爻从无到有、从少到多，然后是阴爻从无到有、从少到多的整个变化过程。前六卦象征阳息（生长）阴

消，称为息卦；后六卦象征阴息阳消，称为消卦。也有人说，十二消息卦反映的是月亮盈亏的一个周期。

卦名	卦象	对应月份	对应季节	阴阳变化
复	䷗	十一月中	冬	一阳生
临	䷒	十二月中		二阳生
泰	䷊	正月中	春	三阳生
大壮	䷡	二月中		四阳生
夬	䷪	三月中		五阳生
乾	䷀	四月中	夏	六爻皆阳
姤	䷫	五月中		一阴生
遯	䷠	六月中		二阴生
否	䷋	七月中	秋	三阴生
观	䷓	八月中		四阴生
剥	䷖	九月中		五阴生
坤	䷁	十月中	冬	六爻皆阴

在宋代以图解易的方法流行以后，十二消息卦也与十二地支相配，从而发明出十二消息卦的方位图。参见下图。卦气说将卦象与节气、物候以及一些历法知识配合起来，其目的主要是为占筮灾异服务。





(2) 爻辰

爻辰说是东汉郑玄发明的，明显受到了卦气说的影响。

爻辰说的主要内容是，按六十四卦的顺序，将对立的两卦合在一起，共十二爻与十二辰相配，代表十二个月，即一年。六十四卦共三十二对，则代表三十二年。

现以乾坤二卦为例，将二卦所配爻辰图示如下：

九月		戌	四月		巳
七月		申	二月		卯
五月		午	十二月		丑
三月		辰	十月		亥
正月		寅	八月		酉
十一月		子	六月		未

郑玄主要用十二辰、二十八宿及四方五行、卦气、十二属相相等相值，来解释卦爻辞的来历。虽然其出发点似乎是在解释卦爻辞，以说明古人为什么要为这个爻配上这样的爻辞，但实际上，用这种方法所作的引申已远远超出卦爻辞的内涵之外了。

(3) 纳甲

所谓纳甲，是指将八宫卦各配以十天干，其各爻又分别配以十二地支。甲为十天干之首，因此称纳甲，以涵盖所有的天干地支。下面引《周易研究史》一书中的“八卦纳甲图”，以见一斑。

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
上爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未
五爻	壬申	癸亥	庚申	辛巳	戊戌	己未	丙子	丁酉
四爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
三爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑
二爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯
初爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳

纳甲法不仅将八卦与天干、地支相配，还将八卦与五行、五方相配，详见下表：

五行	五方	八卦	十天干	日期
木	东	乾坤	甲乙	15日、29日
火	南	艮兑	丙丁	23日、8日
土	中	坎离	戊己	
金	西	震巽	庚辛	3日、16日
水	北	乾坤	壬癸	

纳甲法号称为京房的发明，对中国后代的占筮之学影响深远。一般认为，唐宋之际出现的讲《周易》占卜术的书《火珠林》，就继承了许多京氏易的内容，也是以纳甲法为主的。清代以后在民间流传很广的《卜筮正宗》、《卜筮大全》等书都讲到纳甲法。纳甲法在后世成为《周易》占卜术中流行最广的一种。虽然后代的纳甲筮法与汉代的纳甲恐怕不是一回事，但从二者名称相同上我们已经可以看出，汉代的纳甲法对后代影响之大。

(4) 互体

互体，也称“互象”或互体之象，一般认为也是始见于京氏易。简单地说，互体是指分属于六画卦的上下两卦的爻交互组成新的三画卦。具体而言，互体就是将每卦的二爻、三爻、四爻看成是一个三画卦，将每卦的三爻、四爻、五爻也看成一个三画卦。这样，就在上下

卦之外，又从每个六画卦中拆分出两个三画卦。构成这两个三画卦的三爻，不是两爻属于上卦、一爻属于下卦，就是两爻属于下卦、一爻属于上卦，是由上下两卦交互着组成的，因此称为“互体”。

以大壮卦䷡为例。大壮卦的上卦为震，下卦为乾。按互体说，可以将二爻、三爻、四爻视为一个三画卦，即九二、九三、九四组成一个互体卦，也是乾。三爻、四爻、五爻也可以看成一个三画卦，即九三、九四、六五组成一个互体卦，是兑。这一卦的两个互体就是乾、兑。通过这种方法使每一卦所能涉及的卦象进一步增加，八卦的取象也由此成倍地增加，以便对卦义进行更为灵活和随意的解释。

在此基础上，后来虞翻又发明了“连互”。所谓“连互”，是将上下两卦以及互体再相连接，以组成新的卦。连互之法还有“五画连互”与“四画连互”两种。

所谓五画连互，是将初爻、二爻、三爻、四爻、五爻看成一个卦，二爻、三爻、四爻、五爻、上爻看成是另外一个卦，重复使用中间的一爻，每卦就分成上下两卦，并构成一个新的六画卦。我们还是以上图所示的大壮卦为例。大壮卦的初爻至五爻分别是初九、九二、九三、九四和六五，中间的一爻是九三，将九三重复两次，就可以从中得到两个三画卦，一个是由初九、九二、九三构成的乾，一个是由九三、九四、六五构成的兑，将乾和兑相重叠，就得到一个新的六画卦，就是夬卦䷪。大壮卦的二爻至上爻分别是九二、九三、九四、六五、上六，中间一爻是九四，将九四重复两次，就可以从中得到两个三画卦，一个是由九二、九三、九四构成的乾卦，另一个是由九四、六五、上六构成的震卦，将乾震相重叠，也能得到一个六画卦，只不过这个六画卦还是大壮。

所谓四画连互，是将初爻、二爻、三爻、四爻看成一个卦，重复使用二爻、三爻，得出两个三画卦，再将之相重叠构成一个新的六

画卦；将二爻、三爻、四爻、五爻看成一个卦，重复使用三爻、四爻，得出两个三画卦，再将之相重叠构成一个新的六画卦；或者是将三爻、四爻、五爻与上爻看成一个卦，重复使用四爻、五爻，得出两个三画卦，再将之相重叠构成一个新的六画卦。

不论互体也好，连互也好，其实质都是抽出六画卦的部分爻加以重新组合，以便得到与本卦不同的卦象，由此可以将更多的八卦卦象以及八卦的取象引入到对本卦的解释中来，以便对本卦作更为深入细致的解释。不难看出，这也是为占卜实践服务的一种方法。

除上面我们介绍的几种之外，汉人引入儒家易学的与占卜有关的理论，比较著名的还有飞伏、世应、半象、旁通、升降等，我们就不一一介绍了。

总体而言，这些对儒家易学的改造，主要着眼点都是在卦象方面，是要通过给卦象附加上一些东西，以便对之作引申性的解释。其目的都是为了更好地运用《周易》进行占卜活动。汉代通过改造传统的儒家易学所形成的这些新理论，我们一般称之为象数派。

上面提到的这些象数派的理论，大多始见于西汉，而到了东汉后期有比较大的发展。总体而言，两汉易学发展的特点，就是民间流行的《周易》占筮术不断渗入官方的义理派易学之中，逐渐将之改造成象数派易学的过程。两汉不仅是象数派易学取得重大发展的时代，也是中国古代象数派易学被承认为官方易学学说的唯一的时代。

最后需要说明的是《周易》的今古文经问题。

今古文之争是汉代经学中的一个重大问题，也是中国经学史上的一个重大问题，关于经今古文的争论几乎与中国经学的历史相始终。

西汉时，古文经学未能列于学官，即没有得到政府的认可，成为官学，只是在民间流传。西汉末年刘歆建议将古文经学列于学官，

受到今文经学博士们的反对。因为今文经最初都是靠口耳相传才得以经历秦代的焚书延续下来，所以，刘歆指责博士们“信口说而背传记，是末师而非往古”，博士们则指责刘歆伪造古文经书，今古文的矛盾趋于激化。两汉时代学术非常讲究“师法”，就是尊重和坚持本师门的传授，与其他师门的学说绝不相混杂，今古文经学就更是泾渭分明。至东汉末年，马融及其弟子郑玄打破传统的门户之见，兼采今古文经的方法与观点来注释各种儒家经典，今古文经的界限由此变得模糊起来。但这个问题并没有因此而得到解决，而是以各种变化了的方式一直延续到清末。

《周易》被认为是卜筮之书，不在焚毁之列，原本不应该存在今古文问题。但受到当时大的学术背景的影响，《周易》实际上也分裂为今古文经学。西汉时最早列于学官的孟氏易、施氏易与梁丘易都是今文经学，因而，这三家的学者都为《周易》作过“章句”。流传于民间的费氏易与高氏易都是古文经学，其特点也就是无章句之学。

西汉的易学虽然获得官学承认的是今文经学，但在魏晋以后流传下来的反而是汉代未被列于学官的古文经学的费氏易。东汉前期流行的是长于占筮的京氏易，东汉后期费氏易的流行程度就已经超过京氏易了。对易学的这种发展趋势，《后汉书·儒林列传》有明确的叙述：

建武中，范升传孟氏易，以授杨政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。

固然，费氏易的流行与马融、郑玄、荀爽这三位当时的学术大家在为《周易》一书作注时都采用费氏易有关，但更为重要的是，象

数派易学发展至京氏易，已经极尽穿凿附会之能事，变得怪诞难解，因此，至东汉中后期，象数派易学开始了由盛转衰的历程。费氏易的流行是与这种学术大环境的变化息息相关的。

三、魏晋隋唐易学

东汉末郑玄兼采今古文经学遍注群经，作为当时最有名的学者，他试图调和今古文的争论。郑玄注《周易》虽然采用了古文经学的费氏易，但从目前我们还能见到的一些郑玄的易注文字来看，其受今文经学的影响可能还要更大一些。郑玄注兼采义理与象数之说，可是他不仅讲互卦、消息，还力主五行生成说和爻辰说。他所发明的爻辰说，可以说就是汉代象数派重要理论卦气说的一种。关于郑玄的五行说，我们可以从其对《系辞传》“大衍之数”的注释中略窥端倪：

天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数不可以为七八九六，卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也。

我们前面已经介绍过郑玄的爻辰说，这里再引一段郑玄用爻辰说对泰卦六五爻辞“帝乙归妹，以祉元吉”的注释：

五爻辰在卯春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵仲春之月。仲春之月，嫁娶男女之礼，福禄大吉。

从中我们不难看出，郑玄的《周易注》受象数派的影响还是极深的。总的来看，郑玄的易学对今文经学的继承要多于其对古文经学的继承。

进入三国时代之后，郑玄提倡的打通今古文经的做法开始盛行，今古文之争渐渐告一段落。由于自西汉开始，不论今文经学的易学还是古文经学的易学，都受到民间以《周易》占筮传统的影响而非常重视卜筮方面的研究，并引入各种与卜筮相关的学说改造先秦时期流传下来的儒家易学，因此，在今古文之争平息后，三国初期的易学还是以象数派占据主导地位，学者大多重视以《周易》进行占卜。

在郑玄之后，最有名的易学家是三国时代吴国的虞翻。《三国志》中虞翻曾自述其易学的家学渊源与自己治易的途径。

臣高祖父故零陵太守光，少治孟氏易，曾祖父故平舆令成，纘述其业，至臣祖父凤为之最密。臣亡考故日南太守歆，受本于凤，最有旧书，世传其业，至臣五世。前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。臣生遇世乱，长于军旅，习经于枹鼓之间，讲论于戎马之上，蒙先师之说，依经立注。

虞翻家一连五代世传孟氏易，在传授中非常重视章句之学，这都决定了虞翻的易学是对两汉今文经学的继承和发展，他所继承的“先师之说”，也都属于汉代象数学派的经师们的学说。虞翻的易学讲究的是卦变、纳甲、旁通、互体、逸象等理论，可以说是两汉象数派

易学的集大成者。

虞翻也非常重视用《周易》进行占筮，而且在这方面号称灵验。《三国志·虞翻传》中记载，虞翻筮关羽的命运极为准确，得到孙权的赞誉。

关羽既败，权使翻筮之，得兑下坎上，节，五爻变之临，翻曰：“不出二日，必当断头。”果如翻言。权曰：“卿不及伏羲，可与东方朔为比矣。”

三国时期，年代上略晚于虞翻的另一位易学名家是曹魏的王肃。王肃的易学也有一定的家学渊源，其父王朗也是一位著名的经学家。到王肃的时代，郑玄的学说已经流行了半个世纪左右，成为学术界的主流，但当时也有一些学者开始指出郑玄的学说存在许多错误。王肃则是激烈排斥郑玄学说的代表性人物。

《三国志·王肃传》说：“肃善贾、马之学，而不好郑氏。”所谓贾、马，指贾逵和马融，都是东汉经学名家，而且马融正是开创熔今古文经学为一炉的研究方法的学者。王肃从治学方法而言，与贾逵和马融相同，也是兼采今古文经，治学方法与作为马融学生的郑玄没有什么不同。但王肃本人却“不好郑氏”，极力反对郑玄之学，最主要的原因在于，与郑玄较多地受到今文经学的影响正好相反，王肃较多地遵循了古文经学的传统。

王肃因为女儿嫁给了司马昭的关系，在司马氏与曹爽的权力之争中站在了司马氏集团一边。在司马懿杀曹爽之后，司马氏掌握了曹魏的政权，王肃也开始成为政界的显耀人物。司马师为大将军、录尚书事专断朝政之时，王肃开始参与朝政。嘉平六年（公元254年），王肃持节兼太常，奉大将军司马师之命，迎立高贵乡公曹髦。王肃利

用自己官为太常、总领五经博士的机会，把自己的一系列经注以及父亲的《易传》，都立为学官。因此，在西晋时期，王肃的经学号称“王学”，受到政府的推崇，影响比较大。

对于王肃，古人的评价一直不高。多数人指责他为了驳倒郑玄而编造了《孔子家语》与《孔丛子》两部伪书，但从现代的研究来看，这种指责恐怕是不能成立的。清代的经学家皮锡瑞甚至说：“两汉经学极盛，而前汉末出一刘歆，后汉末生一王肃，为经学之大蠹。”这应与皮锡瑞拥护今文经反对古文经有关，是出自门户之见的看法，并不是客观的评价。

从学术史的宏观发展脉络来看，王肃是承上启下的关键性人物。正是王肃力排仍受象数之学影响很深的郑玄易学，不仅重新提倡古文易学，而且发扬义理派易学的传统，重视解释《周易》的内在哲理而不是侧重对卦象作牵强附会的分析，才使得易学在融合今古文之后，重新开始向以义理派为主导的研究方法回归。这对其后的王弼影响极大，从这个意义上讲，王肃可以看成是魏晋玄学义理派的先驱。因此，南朝学者陆澄认为，“王肃易，当以在（郑）玄、（王）弼之间”，是正确的评价。王肃易学是郑玄易学和王弼易学的中间环节，对于义理派易学的发展具有较大的影响。

三国至南北朝，中国学术思想发生了巨大的变化，援道入儒的玄学开始成为学术界的主流。在这种大的学术背景的影响下，易学研究也开始逐渐抛弃了两汉盛极一时的象数派，转而出现在玄学义理派，是从玄学的角度出发来探讨《周易》一书中所包含的哲理，而不再强调将《周易》用于卜筮。学术界研究取向的变化决定了易学中的义理派的复兴和象数派的没落。汉代立于学官的四家易说，施氏易和梁丘易在西晋就已经失传了，孟氏易虽然传至唐代，但自南北朝时期开始就已经残缺不全了，至宋代彻底失传。京氏易虽然有一定的流

传，但其内容也失传了许多。《汉书·艺文志》记载，当时属于京氏易的著作有《孟氏京房》十一篇、《灾异孟氏京房》六十六篇、《京氏段嘉》十二篇。到了隋代，京氏易的著作尚存十种，七十三卷，可是到了唐代，就只有五种，二十三卷了。

在开始于三国时代的这次中国思想界的重大转变中，影响最大的学者当数王弼。

王弼，字辅嗣，山阳高平（今山东金乡）人。在十多岁时，就能与当时的清谈名士辩论各种问题，并且大家都难不倒他，因此深得当时名士的赏识。但王弼为人高傲自负，“颇以所长笑人，故时为士君子所疾”。在仕途上王弼并不如意，只是在何晏手下做一名尚书郎。24岁时暴病而死，也没有留下子嗣。王弼的主要著作有《老子道德经注》二卷、《周易注》一卷、《论语释疑》三卷、《王弼集》五卷、《周易大衍论》一卷、《老子指略例》二卷等，但大多没有流传下来。他有关《周易》的思想主要保存在《周易注》和《周易略例》两书中。

王弼对易学研究最大的贡献在于对卦象与卦的含义之间的关系作出了非常深刻精辟的论述，他的思想最重要的就是《周易略例》中下面一段话：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，

则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。

王弼明确指出，《周易》一书的卦爻辞是用来说明卦象的思想内涵的，而卦象是用来表达《周易》一书的思想的。研究《周易》，就是要研究《周易》中所包含的思想，研究卦爻辞与卦象都不是目的，而是为了通过对卦爻辞与卦象的研究，来理解、领会《周易》中所包含的思想。如果能理解《周易》一书所表达的深刻哲理，自然就不必再纠缠于对卦爻辞与卦象的解释。这也就是所谓“得象而忘言”、“得意而忘象”。

立足于此，王弼对汉代象数易学对卦象与卦义的引申解释作出了一针见血的批判：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。

王弼是强调用卦象的“义”，也就是其所包含的哲学内涵来理解卦以及卦爻辞，反对从八卦的取象出发作种种引申，更反对将互体、卦变、五行等原本不属于儒家易学内容的理论引入儒家易学，以解释卦象和卦爻辞的内涵。应该说，王弼的批判，是正中汉代象数派易学的错误根源的。

在王弼的易学中，汉代象数派的爻辰、纳甲、卦气、升降、逸

象、旁通等学说被一扫而空。王弼绝不牵强卦象来解经，就是立足于《周易》中所包含的哲理，来阐释卦象与卦爻辞的内涵。可以说，王弼的易学重新确立了义理派易学的研究方法，使对《周易》的研究重新回到义理派的正确轨道上来。

下面一段话是王弼对乾卦九四爻爻辞“或跃在渊，无咎”的解释，从中我们可以领会到王弼用义理解经的新方法。

去下体之极，居上体之下，乾道革之时也。上不在天，下不在田，中不在人。履重刚之险，而无定位所处，斯诚进退无常之时也。近乎尊位，欲进其道，迫乎在下，非跃所及；欲静其居，居非所安，持疑犹豫，未敢决志。用心存公，进不在私，疑以为虑，不谬于果，故无咎也。

王弼的学说无疑是对汉代执著于对卦象作种种穿凿附会解释的象数派易学的最有力批判，加速了本已处于没落中的汉代象数派易学的崩溃。王弼的学说在魏晋南北朝时期的流行，不仅开创了用玄学解易的新局面，也对此后历代的义理派易学产生了深远影响。

王弼的易学虽然属于义理派易学，但并不是对先秦时代的儒家义理派易学的简单复兴，而是受到他所处时代的学术背景的影响，援引老、庄的思想来解释《周易》，用玄学的思想来解释《周易》。王弼的易学思想兼采儒、道两家的思想，已经不是纯粹的儒家学说了。魏晋南北朝时期的义理派易学深受王弼这一治学方法的影响，因而有的学者将这一时期的义理派易学称之为玄学义理派。

王弼的一些具体认识与孔子对《周易》的理解也是不吻合的。比如我们前面引用过的王弼对于《周易》的言、象、意关系的精彩论述，说“尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象

生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。”认为卦爻辞是解释卦象的，是自卦象中引申出来的；卦象是解释《周易》所包含的思想的，是对思想的最好的表述；通过研究卦爻辞才能理解卦象，通过研究卦象才能理解《周易》的思想。这些无疑都是正确的认识。可是，在此基础上王弼又作出了进一步的推论，说“忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”认为理解卦象的关键在于抛弃卦爻辞，理解《周易》的思想关键在于抛弃卦象。这就走向了另一个极端了。孔子在《系辞传》中说，“八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣”，认为卦象是以符号的形式表达《周易》的思想，卦爻辞是以文字的形式表达《周易》的思想，无论是卦象还是卦爻辞，都是我们理解《周易》思想的一种重要途径，甚至可以说是必经的途径。在这一点上，王弼的认识显然与孔子的观点是不相符的。

王弼的易说在问世以后，也受到当时人的激烈攻击。《隋书·经籍志》记载，晋扬州刺史顾夷等人就曾经撰写《周易难王辅嗣义》一卷，专门批判王弼的学说。东晋的范宁甚至认为：“时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀纣。”视王弼为学术上的千古罪人。但总的来说，持批判意见的人是少数。自王弼以后，以义理解释《周易》的研究方法得到众多学者的认同，逐渐成为《周易》研究的主流。

《世说新语》记载着一则趣事：

殷（浩）与孙（盛）共论易象妙于见形，孙语道合，意气干云，一坐咸不安孙理，而辞不能屈。会稽王慨然叹曰：“使真长（刘惔）来，故应有以制彼。”即迎真长，孙意已不如。真长既至，先令孙自叙本理，孙粗说己语，亦觉殊不及向。刘便作

二百许语，辞难简切，孙理遂屈。一坐同时抚掌而笑，称美良久。

孙盛作《易象妙于见形论》，这显然属于象数学的东西。从“一坐咸不安孙理，而辞不能屈”的记载来看，孙盛这种出于象数学的易说在当时多数人是不同意的，只不过孙盛口才很好，大家都辩论不过他。所以，当刘惔到来驳倒孙盛之后，“一坐同时抚掌而笑”。这则趣事表明，晋代易学研究已经一改汉代的倾向，完全以义理派为主流了。

进入南北朝，经学亦有“南学”、“北学”之分。就易学而言，大体说来，“南学”遵从王弼易说，“北学”则遵从郑玄易说。隋代统一之后，“南学”兴起，“北学”衰亡，王弼的易学思想影响越来越大，出现“至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣”的局面。受象数派易学影响较大的郑玄易说的影响越来越弱，最终逐渐失传了。

魏晋时期也有个别学者坚持汉代以来象数派易学的研究方法。除了前面提到的孙盛以外，比较典型的是《搜神记》的作者干宝。干宝著有《周易注》、《周易宗涂》、《周易爻义》、《周易问难》、《周易玄品》等多种关于《周易》的著作，可惜的是全部都失传了，仅《周易注》存在部分佚文。就现存的佚文来看，干宝对于汉代象数派易学研究的卦气、纳甲、互体、五行、八宫之类的说法全都有所吸收，是坚持汉代象数派的路子研究《周易》的。

需要说明的是，魏晋以后学术界对《周易》的研究逐渐转为以义理派为主导，并不意味着将《周易》用于卜筮活动的衰落，将《周易》用于占卜在民间一直是非常盛行的。汉代象数易的盛行，是民间重视《周易》占筮之风影响到了学术界，使学术界对《周易》的研究趋势与民间对《周易》的认识渐相一致。魏晋以后学术界与民间对

《周易》的研究逐渐分流，学术界盛行玄学义理派，而民间仍旧盛行用《周易》占卜。

三国时期，民间运用《周易》进行占筮的名家是管辂。《三国志·管辂传》以及《辂别传》中记载着不少管辂占筮的事例，在此我们仅举一例。

辂至列人典农王弘直许，有飘风高三尺余，从申上来，在庭中幢幢回转，息以复起，良久乃止。直以问辂，辂曰：“东方当有马吏至，恐父哭子，如何！”明日胶东吏到，直子果亡。直问其故，辂曰：“其日乙卯，则长子之候也。木落于申，斗建申，申破寅，死丧之候也。日加午而风发，则马之候也。离为文章，则吏之候也。申未为虎，虎为大人，则父之候也。”

在此筮例中，管辂将纳甲、五行、六亲应用等方法全都派上了用场，其对《周易》的理解显然与汉代的象数派易学同出一辙。但是，《三国志》对管辂的师承关系却是语焉不详，说明管辂应该属于民间的占卜者，与学术界的《周易》研究者扯不上关系，自然跟任何人也没有师承关系。《三国志》与《辂别传》不仅记载了管辂占筮的事例，还记载了一些管辂论易的言论，从中我们可以看出，其对《周易》的理解完全是从占筮的角度出发的，在此就不一一列举了。

东晋时期，继承管辂之学的著名人物是郭璞。《晋书》记载，郭璞的老师是“客居河东，精于卜筮”的郭公，郭公曾送给郭璞《青囊中书》九卷，这明显也是一个与学术界无关的民间占卜家。

管辂与郭璞在中国民间占筮术的发展史上十分有名，都被奉为大宗师级别的人物。后世流传的《六壬管辂神书》，旧题管辂撰；《大六壬九天中黄经》、《鬼贼中黄五变经》、《六壬玉照定真经》，旧题郭

璞撰。虽然这些著作都出自后人的伪托，但从中我们可以看出其对后世影响之大。

到了唐朝，唐太宗命孔颖达撰《五经正义》，其中的《周易正义》采用王弼和晋人韩康伯的注本，王弼易说成为正统观点。自唐至宋，《周易正义》是科举考试中的标准本，这使得义理派易学重新成为占统治地位的学派。

魏晋至隋唐，注释《周易》的著作很多，仅东晋张璠的《周易集解》中收录的就达 22 家。但由于年代久远，这一时期的易学著作大多数都已经失传了。流传至今天的较有价值的著作主要是唐代人所写的三部：孔颖达的《周易正义》、陆德明的《周易释文》、李鼎祚的《周易集解》。后者较多地保留了汉代象数派易学的学说，由于汉代象数派易学著作基本都失传了，这部书就成为我们目前研究汉代象数派易学思想的最宝贵资料。

四、宋元易学

宋代可以说是中国易学发展史上的繁荣时期，无论是从义理派的角度出发对《周易》一书所包含的哲理的研究，还是从象数派的角度出发对《周易》占卜术的研究，都取得了非常大的进展，出现了一些在易学史上极为重要的理论与著作，研究易学的名家层出不穷。

宋代易学最大的特点是所谓的“图”“书”之学。“图”“书”，主要是指“河图”与“洛书”。“图”“书”之学，从狭义上讲，是研究“河图”与“洛书”的专门之学，从广义上讲，是研究包括“河图”与“洛书”在内的与《周易》相关的所有“图”的学问，是用“图”

来解释《周易》所包含的思想的易学分支。

现代学者多将宋代的“图”“书”之学划入象数派易学系统，这恐怕是值得商榷的。因为宋代的“图”“书”之学毕竟与汉代的象数派不同，汉代的象数派发明出来的纳甲、五行、卦气、升降、逸象等东西，完全是为了占筮的需要，是为研究《周易》占卜术服务的，而宋人发明的诸种易“图”却大多是为阐释《周易》的思想服务的，是用图来表达《周易》一书的思想内涵，大体而言与占筮并不存在直接的联系。古人往往将“宋易”与“汉易”对称，显然也认识到了二者之间的差异。虽然宋代的“图”“书”之学与义理派易学的研究方法不同，但从研究的出发点来看，二者却是一致的，都是要研究《周易》一书的思想内涵。因此，将宋代的“图”“书”之学视为义理派易学的分支也许更合适一些。

可以肯定，见于宋人著述的各种易图，绝大部分都是宋人的发明，但不排除个别图在宋以前就已经存在的可能，只不过这些图见于记载却都是宋代以后的事情。自从宋人发明诸种易图，提倡通过画图来研究《周易》这种新的研究方法之后，此后的元、明、清三代深受宋人的影响，自宋至清，诸家发明的易图据说达数千种之多。现代学者施维、邱小波主编的《周易图释大典》收录的易图就达 1240 余幅。“图”“书”之学成为宋、元、明、清四代人讲《易》的一支新学派。

宋代“图”“书”之学的鼻祖是陈抟。陈抟是北宋初年非常有名的道士，尽管《宋史》有传，但其中不乏神奇到令人难以相信的记载，而在民间，陈抟向来被称为陈抟老祖，本来就被认为是神仙中人。

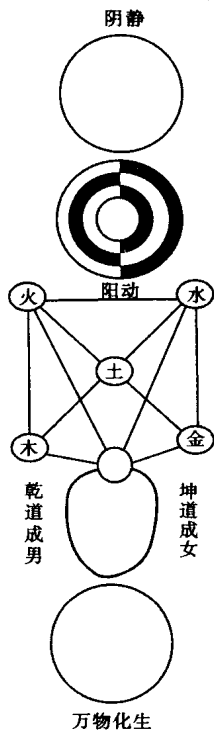
陈抟，字图南，号扶摇子。宋太宗赐号希夷。亳州真源（今河南鹿邑）人，一说普州崇龕（在今潼南县境）人。一般认为，陈抟生于 871 年，死于 989 年，享年 118 岁。也有人认为他生于唐德宗时

(780—804年)，那么享年就有近200岁了。笼统地说，陈抟生于唐朝，死在宋朝。在后唐长兴年间（930—933年），陈抟曾经参加过进士考试，名落孙山，从此不再追求出仕，转而出家修道。先后隐居武当山、华山。相传他听说赵匡胤黄袍加身、篡位称帝的消息后，高兴得从驴背上掉了下来，认为天下从此太平了。据说他与北宋前两个皇帝宋太祖赵匡胤、宋太宗赵光义关系都相当不错，民间传说，宋太祖赵匡胤的“杯酒释兵权”就是听从了陈抟的建议。

由陈抟传下来的“图”“书”据说有三种。第一种是“河图”与“洛书”。陈抟传给种放，种放传给李溉，李溉传给许坚，许坚传给范谔昌，范谔昌传给刘牧。刘牧依据“河图”、“洛书”著《易数钩隐图》一书，其图才为世人所知。第二种是“先天图”。陈抟传给种放，种放传给穆修，穆修传给李之才，李之才传给了邵雍。邵雍据此著《皇极图说》。第三种是“无极图”。陈抟传给种放，种放传给穆修，穆修传给周敦颐，周敦颐传给程颢、程颐兄弟。周敦颐的“太极图”就是对陈抟的“无极图”加以改造而成的。

下页右图就是周敦颐的太极图。从其表面现象来分析，其所表达的思想内涵大体是：阳的性质是运动、阴的性质是静止，在阴阳化合中生成了金、木、水、火、土五行，自五行中生成了天地万物。中间那个由三条黑白相间的环组成的圆图也见于《周易参同契》，名为“水火匡廓图”。图中白色部分代表阳爻，黑色部分代表阴爻，该图也就是坎离两个三画卦的组合，用以表示《周易参同契》中所表达的“易谓坎离”的思想。《周易参同契》认为，离为火、为日、为阳，坎为水、为月、为阴，坎离二卦相交构成一个图，意味着阴阳配合。即所谓“乾刚坤柔，配合相包，阳禀阴受，雄雌相须”，也指男女交合。右图中自五行的火、水各引出一线，并同时指向另一个小圆，也是指水火交合、阴阳交合、男女交合，因此下面的圆圈左右才分别写上

“乾道成男”、“坤道成女”。正是在这种坎离交合、阴阳交合中，才产生了宇宙间的万物。最下面一个圆圈就是代表宇宙万物的。应该说，该图所反映出的宇宙生成模式，与《系辞传》中所说的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的宇宙生成模式是完全不同的。在《系辞传》所说的宇宙生成模式中，是没有金木水火土五行的影响的，而在周敦颐的太极图中，五行却是“乾道成男，坤道成女”以及“万物化生”的基础。太极图所表示的也不再是“一阴一阳之谓道”的太极，而是由代表水的坎卦与代表火的离卦组成的太极。也许我们可以说，周敦颐的太极图是深受五行学说影响的宇宙生成模式，虽然称为太极图，认为这是对易学的发明，但其内涵实际上已经超出易学的范畴了。

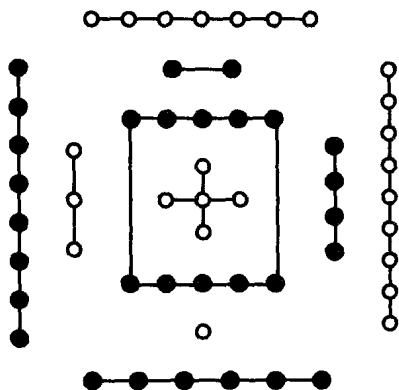


以上仅仅是对周敦颐的太极图的一些表面的解释，古人对此图的解释是非常繁复的。

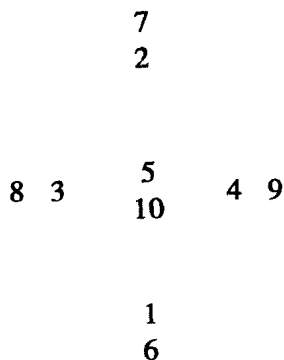
周敦颐的太极图将五行说纳入《周易》八卦体系，这一点显然还是受到汉儒的影响。“易谓坎离”的观念则来自道教典籍《周易参同契》，这恐怕与传授无极图的陈抟是道士有关。可以肯定，宋代的“图”“书”之学从一开始就受到了道教思想的影响。此外，用本不属于《周易》的理论来解释《周易》的思想，这种方法与汉代的象数派易学还是如出一辙的。

关于“河图”、“洛书”，无疑是对《系辞传》“河出图，洛出书，圣人则之”一句话的引申。在先秦时代的古籍中，确实存在有关“河图”的记载，如，《尚书·顾命篇》：“大玉夷玉天球河图在东序。”

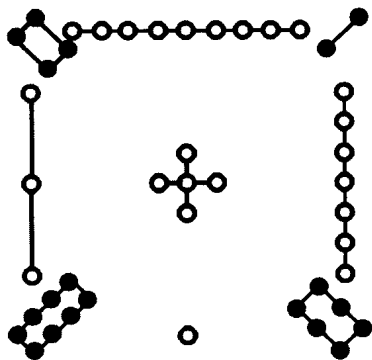
《论语》中也记载着孔子说过：“凤鸟不至，河不出图。”但这个“河图”指什么，却从来没有学者作过相关的说明。



上图就是宋人所传的“河图”。白色的圆点分别是 1、3、5、7、9，黑色的圆点分别是 2、4、6、8、10。白色代表阳，也就是天数；黑色代表阴，也就是地数。这个图不外是以一种特殊方式表示 1 至 10 这十个自然数中奇数与偶数的组合。如果我们将这个图中的黑白圆点所代表的数字直接以数字的形式写出来，就是下面这个图，不过，这样一来，就没有一点神秘感可言了。



从表面上看，这个图是对《系辞传》下面一段话的图示：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”但郑玄对《周易·系辞传》“大衍之数”的注解中曾说：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中”，“地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也”。可见，“河图”的思想从本质上还是对汉儒的继承。在郑玄的注中提到五行，并将《系辞传》中所说的天数、地数，也就是奇数、偶数分别与金、木、水、火、土相配，说明“河图”也是调和《周易》的八卦理论与五行理论的作品。由于五行可以与五方相配合，东方木、西方金、北方水、南方火、中央土，所以，“河图”也是将1至10这十个自然数与五方相配合，1、6属于北方，2、7属于南方，4、9属于西方，8、3属东方，5、10属于中央。需要说明的是，古人绘图都是上南下北，与我们今天上北下南的习惯正好相反，这是我们读这一章所涉及的各种易图时需要注意的。



上图就是宋人所传的“洛书”。与“河图”一样，图中的黑白圆点也是代表自然数，白色代表奇数，黑色代表偶数，用《周易》的表述方式，就是代表天数与地数，白色代表天数，黑色代表地数。但在“洛书”中仅出现了1至9这九个自然数，而且这九个自然数的排列方式也与“河图”完全不同。

如果我们将“洛书”中代表数字的黑白圆点也用数字来表示的话，就得到了下面的这个由九个数字组成的图，古人称之为九宫图。关于九宫图的组成，古人还编了歌诀加以说明，以便于记忆：“二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”

4	9	2
3	5	7
8	1	6

这个图的奇妙之处在于，图中的数字，不论我们横着加、竖着加，还是斜着加，三个数字之和都是15。这种图在数学上称之为幻方。按中国古人的称呼，每边三个数字、共九个数字组成的，称为三三图，每边四个数字、共十六个数字组成的，称为四四图，每边五个数字、共二十五个数字组成的，称为五子图。每边十个数字、共一百个数字组成的，称为百子图。下页图就是所谓的“百子图”。其他的我们就不一一列举了。

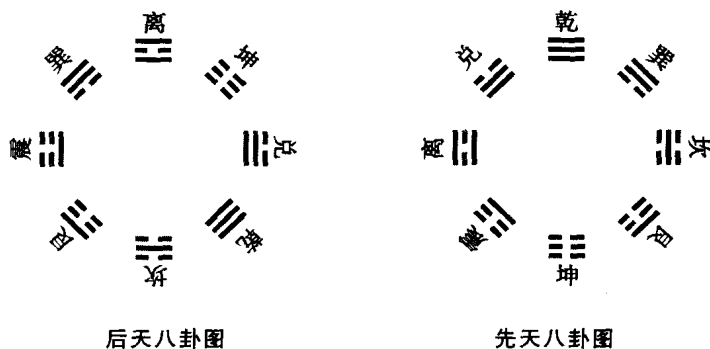
1	20	21	40	41	60	61	80	81	100
99	82	79	62	59	42	39	22	19	2
3	18	23	38	43	58	63	78	83	98
97	84	77	64	57	44	37	24	17	4
5	16	25	36	45	56	65	76	85	96
95	86	75	66	55	46	35	26	15	6
14	7	34	27	54	47	74	67	94	87
88	93	68	73	48	53	28	33	8	13
12	9	32	29	52	49	72	69	92	89
91	90	71	70	51	50	31	30	11	10

显而易见，所谓的九宫图，不过是幻方中最简单的一种。这种最简单的幻方之所以会被赋予神秘意义，显然是因为，在数学尚不发达的时代，古人首先发现了九宫图中的特殊规律，不由为之震惊，以为其中一定包含着非常神奇的东西。九宫图的出现一定比较早，而绝不是宋代的东西，因此，所谓“洛书”很可能也是在宋代以前就已经出现了，只不过未见于典籍记载而已。

出自数学的九宫图原本与《周易》没有任何关系，因此，宋人才将八卦按后天八卦图的次序与方位与九宫中除中央之外的八宫相配，得出下面这个图。关于后天八卦图我们下面还要讲到，这里先不细说。从本图我们可以看出，八卦与九宫相配合之后，最重要的结果是，八卦分别和数字相对应了。乾 6、坎 1、艮 8、震 3、兑 7、坤 2、离 9、巽 4，这种卦与数的对应关系，以及二者与方位的对应关系就可以应用于占卜了。

巽 四	离 九	坤 二
震 三	中 五	兑 七
艮 八	坎 一	乾 六

宋人还有两种八卦方位图，据说也是传自陈抟。如下图所示，一种名为“先天八卦图”，也称伏羲八卦图；一种名为“后天八卦图”，也称文王八卦图。



两种八卦图的共同点都是将八卦与八方相配，但具体配合的方法却大相径庭。我们可以将两图中八卦方位的差异列表如下：

方位	西北	北	东北	东	东南	南	西南	西
后天八卦图	乾	坎	艮	震	巽	离	坤	兑
先天八卦图	艮	坤	震	离	兑	乾	巽	坎

所谓先天八卦图中八卦的排列位置，与《说卦传》中下面这段

话有关：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”一般认为，通行本《周易》中“水火不相射”一句中的“不”字是衍文，原文应该是“水火相射”。从这几句话来理解，八卦的方位应该是代表天的乾与代表地的坤相对，代表山的艮与代表泽的兑相对，代表雷的震与代表风的巽相对，代表水的坎与代表离的火相对。本着这种原则，按邵雍的说法，是“乾坤纵而六子横，易之本也”，“乾坤定上下之位，离坎列左右之门”，就是把乾坤这一对儿相对的卦分处上下，将坎离这一对儿相对的卦分处左右，就构成了上面所引的先天八卦图。

《说卦传》中说：

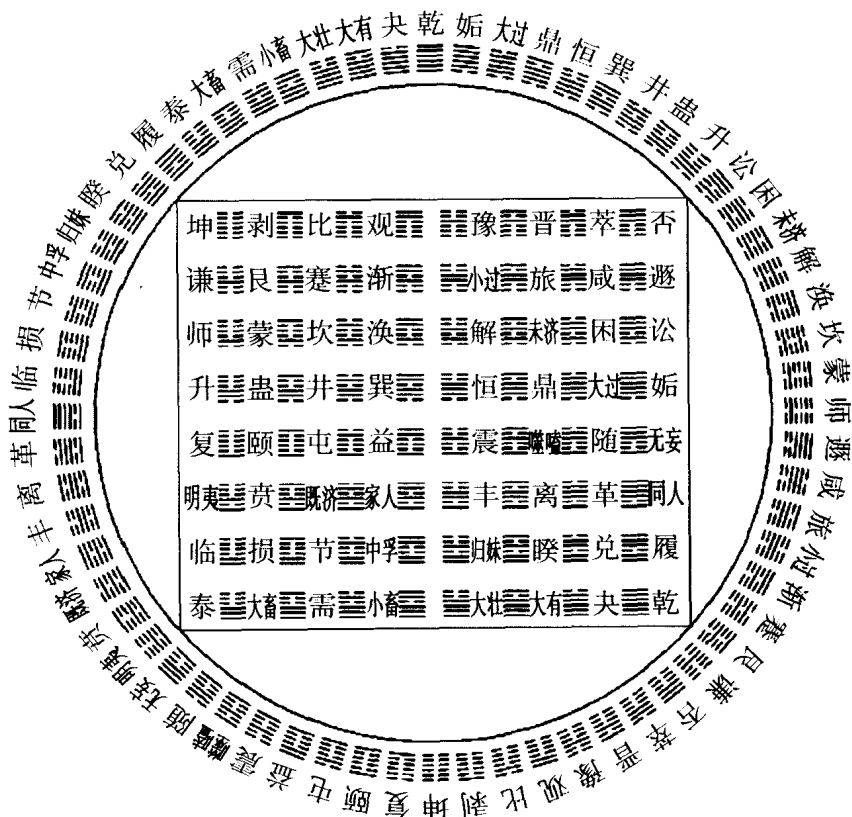
帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也；齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也，圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰：致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰：说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰：劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而成始也，故曰：成言乎艮。

所谓的后天八卦图就是以此为基础画出来的。后世最为常见的八卦方位图，就是这个所谓的后天八卦图，或者说文王八卦图。

由此可见，先天八卦图与后天八卦图都与《说卦传》有关，也许有一些牵强，但毕竟还可以算做是《周易》中原本包含的思想，与“河图”、“洛书”、“无极图”等调和八卦与五行的做法毕竟是不可同

日而语的。先天八卦图与后天八卦图的区分对后世影响极大，以至由此出现所谓“先天易”与“后天易”的说法。

除将八卦与八方相配的先天八卦图与后天八卦图之外，还出现了将六十四卦与方位相配的做法。六十四卦的方位图也可以分为两类，一类是将六十四卦排成一个大的圆圈，另一类是将六十四卦排成方阵。但最常见的还是将上述两种六十四卦排列方法合并为一图的所谓“六十四卦方圆图”。武侠小说中常常提到一些高深的武功都是以六十四卦方位为基础的，指的就是下面的这个大图了。



朱熹作《周易本义》时，引用了几幅易图。因为明清两代的科

举考试中，都是以朱熹的理论为标准，易图也就进入了官方正统易学的体系之内。经过明清两代的流传和普及，在民间几乎已经将朱熹所引用的易图当成是《周易》一书的组成部分了。特别是我们前面提到的河图、洛书、先天八卦图、后天八卦图，在民间的知名度恐怕比《周易》还要高，以至于当我们提及《周易》的时候，很多人马上想到的就是这些原本不属于《周易》一书的图。

除前面已经介绍过的几幅图之外，朱熹《周易本义》还提到了下面几幅图。

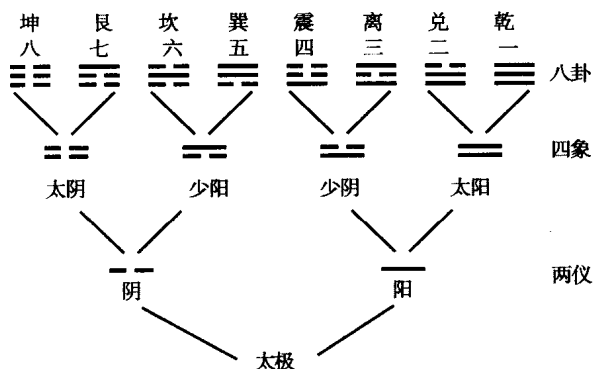
1. 八卦次序图



这幅图是说明八卦与阴阳的关系的。自混沌未分的太极中生成阴阳两仪之后，阴当中包含着阳，阳当中也包含着阴，因而，阳中又可以再生出阴阳，阴中也可以再生出阴阳，由此就生成了四象。同样，四象中又发展出八卦。此图两仪、四象、八卦三栏可以看成是三爻，白格代表阳，黑格代表阴。从最上排“八卦”一栏左起第一个格往下看，三栏都是白色，意味着三个阳爻，即乾卦。由左起第二格往下看，最上边一栏是黑色的格子，下面两栏都是白色的格子，意味着下两爻是阳爻，上面一爻是阴爻，即兑卦。由左起第三格往下看，最

上边一栏是白色的格子，中间一栏是黑色的格子，下面一栏是白色的格子，意味着中间一爻是阴爻，上、下两爻都是阳爻，即离卦，等等。

如果把这幅图中的黑白格子都转换成长、短横来代表阳、阴，那么，该图也就转化成了下面的样子。显然，这表述的就是《系辞传》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的宇宙生成模式。



2. 六十四卦次序图



此图与八卦次序图的原理是相同的，只不过八卦次序图的演变只包括了三个爻，到三画的八卦为止，而此图则在八卦的基础上进一

步演变到六画的六十四卦。

3. 乾坤六子图



以乾代表父，以坤代表母。以震代表长子，坎代表中子，艮代表少子。以巽代表长女，离代表中女，兑代表少女。以震、坎、艮、巽、离、兑合称“乾坤六子”。






此图表示的意义是，震之所以被称为长子，是因为其初爻与乾相同，都是阳爻，古人称之为“得乾初爻”；坎之所以被称为中子，是因为其中爻与乾相同，都是阳爻，古人称之为“得乾中爻”；艮之所以被称为少子，是因为其上爻与乾相同，都是阳爻，古人称之为“得乾上爻”。巽、离、兑三卦则因为初爻、中爻或上爻与坤相同，都是阴爻，因而分别代表长女、中女和少女，分别被认为是“得坤初爻”、“得坤中爻”和“得坤上爻”。按阳代表男性、阴代表女性的原则，得坤某爻的巽、离、兑三卦被视为女儿，得乾某爻的震、坎、艮三卦被视为儿子。

4. 卦变图

朱熹《周易本义》中指出，凡一阴一阳之卦各六，皆自复、姤二卦而来。



					
剥	比	豫	谦	师	复
					
夬	大有	小畜	履	同人	姤

凡二阴二阳之卦各十五，皆自临、遯二卦而来。



				
颐	屯	震	明夷	临
				
蒙	坎	解	升	
				
艮	蹇	小过		
				
晋	萃			
				
观				
				
大过	鼎	巽	讼	遯
				
革	离	家人	无妄	
				
兑	睽	中孚		
				
需	大畜			
				
大壮				

凡三阴三阳之卦各二十，皆自泰、否二卦而来。

损	节	归妹	泰
贲	既济	丰	
噬嗑	随		
益			
蛊	井	恒	
未济	困		
涣			
旅	咸		
渐			
否			
咸	旅	渐	否
困	未济	涣	
井	蛊		
恒			
随	噬嗑	益	

 
既济 賁


丰



 
节 损


归妹




泰

凡四阴四阳之卦各十五，皆自大壮、观二卦而来。

  
大畜 需 大壮

 
睽 兑


中孚

 
离 革




家人


无妄





 
鼎 大过


巽


讼



		
遯		
		
萃	晋	观
		
蹇	艮	
		
小过		
		
坎	蒙	
		
解		
		
升		
		
屯	颐	
		
震		
		
明夷		
		
临		

凡五阴五阳之卦各六，皆自夬、剥二卦而来。

	
大有	夬
	
小畜	
	
履	


同人


姤

 
比 剥


豫


谦


师


复

以上的几幅易图因为收入朱熹的《周易本义》，流传较广，影响也比较大，其他的易图我们就不多作介绍了。

宋代除了“图”“书”之学外，传统的义理派易学也有比较大的发展。大体而言，宋代的义理派学者们既继承了魏晋以来以王弼为代表的玄学义理派重在阐释《周易》包含的哲理的研究方法，又在尽力避免玄学义理派引老、庄思想阐释《周易》的做法，而要立足于儒家思想来阐释《周易》一书的哲学内涵，当然，是立足于宋人所理解的儒学也就是理学的基础上来理解《周易》。

受佛教哲学影响，宋代的儒学发展具有高度哲理化的倾向，而《周易》研究在宋代儒学的哲理化过程中发挥着特殊的作用。宋代哲学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派，都同易学有密切的关系。前三个学派，即理学派、数学派和气学派，都是以易学为中心发展出自己的哲学体系。心学派明显是借用对《周

易》经传的阐释来表达自己的心学体系。功利学派也探讨《周易》的原理。在宋代的义理派易学研究中，理学派发挥着主导作用。在理学酝酿时期，有著名的易学家、宋初三先生之一的“安定先生”胡瑗，在理学形成与发展过程中，有著名的易学家程颐，最后至南宋，出现了融合义理派易学与“图”“书”之学的集大成的学者朱熹。

胡瑗（993—1059），字翼之，泰州海陵（今江苏泰州）人，因世居安定堡，被后世称为安定先生。曾任太子中舍、光禄寺丞、天章阁待讲。后以太常博士致仕，归老于家。胡瑗在易学方面的代表作是由其学生倪天隐整理的《周易口义》，后来程颐作《易传》时多引用其说法。

程颐（1033—1107），字正叔，河南洛阳人，学者称伊川先生，与其兄程颢同为理学的奠基人，世称“二程”。程颐于仁宗嘉祐四年（1059年）廷试不中，此后就再也未参加过科举考试，“以读书求道为事”。元丰八年（1085年），年已53岁的程颐才在司马光、吕公著的力荐之下，出任汝州团练推官，并充西京国子监教授，后又被委以崇政殿说书之职（辅导皇帝读书）。此后，程颐因卷入朝臣的党派之争被逐出朝廷。元祐八年（1093年），支持王安石变法的新党重新上台执政，作为旧党领袖司马光的重要支持者的程颐因而丢官回到洛阳。此后，程颐继续招集门徒，从事讲学活动，洛学达到极盛时期。绍圣四年（1097年），程颐又被遣送四川涪州编管。三年后才获准返回故乡。程颐在被贬期间，完成著作《周易程氏传》，这也就是后来闻名于世的《伊川易传》。崇宁二年（1103年），程颐又因列名司马光旧党而受到一次沉重打击，甚至被勒令解散学馆，不许他再行聚徒讲学。四年后程颐即去世了。

关于程颐的易学，吕绍纲主编的《周易辞典》的评价是简明而中肯的：

程氏易学继承孔子的传统，发扬王弼尽扫象数的主张，成为义理派易学的脊梁。其《易传序》云“易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理。通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也”，是他易学思想的基本点。其《易传序》又云“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推卦考辞，可以推变，象与占在其中矣”，“予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉”，是他治《易》的基本方法。其释卦爻辞的具体方法是一依王弼的取义说，卦主说，爻变说，适时说等。

如果我们将王弼视为玄学义理派易学的代表的话，也可以说，程颐是理学义理派易学的代表人物。王弼的缺点在于以玄学解“易”，用注《周易》来阐释自己关于老、庄哲学的思想，而程颐的缺点正在于以理学解“易”，用注《周易》来阐释自己关于理学的思想。对于这一点，朱熹早已有过批评：“伊川只将一部《易》来作譬喻说了，恐圣人亦不肯作一部譬喻之书。伊川要立议论教人，可向别处说，不可硬配在《易》上说。”但不管怎么说，可以肯定，《伊川易传》与王弼的《周易注》一样，是《周易》研究史上最重要的两部义理派易学经典著作。程颐的易学对后世影响极大，朱熹曾经说过：“已前解《易》，多只说象数，自程门以后，人方都作道理说了。”可以说，在义理派易学的发展史上，程颐起着继往开来的作用。

在易学发展史上，宋代是一个百家争鸣的繁荣时期。《周易》占筮术也有比较大的发展，其代表人物是邵雍。因哲宗元祐中曾赐谥康节，后世通常称邵雍为康节先生。托名邵雍所著的《梅花易数》，堪称《周易》占筮术中的经典著作，在中国民间知名度极高。朱震的《汉上易传》，是对汉代象数派的继承。但总体而言，宋代易学是以研究《周易》中包含的哲理的义理派为主导，甚至“图”“书”之学也

主要是靠义理派的学者们进行传播的。

宋代义理派的易学著作很多，杨万里《诚斋易传》、张载《横渠易说》、郑刚中《周易窥余》、杨简《杨氏易传》、项安世《周易玩辞》、司马光《温公易说》、苏轼《东坡易传》、陈瓘《了翁易说》、张根《吴园易解》、魏了翁《周易要义》、龚原《周易新讲义》、冯椅《厚斋易学》、欧阳修《易童子问》等，都是对后世产生一定影响的义理派易学名著。在此基础上出现的南宋朱熹的易学，以义理派为主，杂糅各家易说，形成易学研究中的新的思想体系。

朱熹（1130—1200），字元晦，号晦翁、晦庵、云谷老人、沧州遁叟等。婺源（今江西婺源）人，后居福建建阳。19岁进士及第，仕至宝文阁待制。但朱熹一生中做官的时间并不长，大部分时间都过着著书讲学的生活。朱熹在“二程”的基础上建立起理学的庞大思想体系，后世将之与“二程”并称为“程朱”。“程朱理学”对宋以后的中国思想界产生了深远影响，甚至远传海外，对日本、朝鲜的思想界都形成了一定的影响。朱熹易学方面的代表作是《周易本义》和《易学启蒙》。

朱熹在31岁时正式拜程颐的三传弟子李侗为师，成为程颐的四传弟子，因而朱熹的易学主体部分还是出自对以程颐易说为代表的宋代义理派易学的继承。但朱熹的易学与程颐易学的差异也是十分明显的。

程颐虽然同“图”“书”之学以及《周易》占筮术的代表人物邵雍交往很深，但他曾说过：“某与尧夫（邵雍）同里巷居三十年余，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳。”对邵雍的易学不感兴趣，表现出对“图”“书”之学以及《周易》占筮术的排斥。朱熹却研究过《周易参同契》、火珠林筮法、灵棋课，表现出对《周易》占筮术的浓厚兴趣。这成为程颐和朱熹在易学上的根本分歧之所在。程颐的《伊川易传》中绝不包括“图”“书”之学与象数派的内容，而朱熹的

《周易本义》却于篇首列出九幅易图，并包括象数派的理论。这也决定了朱熹对邵雍的看法与程颐不同，朱熹曾说：“某看康节《易》了，都看别人底不得。”对邵雍是极其推崇的。

朱熹也一再强调《周易》是卜筮之书，认为在研究《周易》时要时刻把握住这一点：

近世言《易》者，直奔卜筮而虚谈义理，致文义牵强无归宿，此弊久矣。要须先以卜筮占决之意求经文本义，而复以传释之，则其命词之意，与其所自来之故，皆可渐次而见矣。

因此，朱熹认为程颐不讲卜筮是错误的：“《易》本是卜筮之书，程先生只说得一理。”由此上溯，朱熹甚至对孔子也不无微词：“孔子之心不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失，都不顾元初圣人画卦之意，只认各人自说一副当道理。及至伊川，又自说他一样，微似孔子之《易》而又甚焉。”应该说，朱熹的这种认识是易学研究上的一种倒退。

朱熹的易学体系中融入了“图”“书”之学甚至是象数派的内容，在朱熹的学说成为明清两代科举考试的标准答案之后，“图”“书”之学以及与卜筮相关的象数派易学因而得以在官方学说中为自己谋得一席之地，这是朱熹易学带给后世的消极影响。但不论怎么说，朱熹的易学毕竟属于义理派，朱熹易学在后世的影响，决定了在易学研究中居于主导地位 and 官方学说地位的还是义理派易学。

元代的易学基本上是对宋代易学的继承，不论是研究“图”“书”之学，还是从理学的角度入手研究《周易》的“义”、“理”，都未能超越宋人的水平。

值得一提的元代学者是陈应润，他在《周易爻变义蕴》一书中指出：先天诸图，掺杂《周易参同契》的炉火之说，这是道家借《周

易》来谈修炼之术，本不是《周易》中包含的思想，谈八卦方位只能以《说卦传》为准。周敦颐之“无极”、“太极”、“二气”、“五行”等学说，只能算做一家之言，不能从这些出发理解《周易》。在“图”“书”之学泛滥的时代，能够指出“先天八卦”等易图不可信，这是极为难得的。

五、明清易学

在易学研究史中，向有所谓“汉易”、“宋易”之分。所谓“汉易”，指以占筮为目的，运用卦气、爻辰、纳甲、升降、逸象、八宫等理论解释六十四卦的卦象以及卦爻辞含义的《周易》研究方法。因汉朝人是这种研究方法的代表，故称“汉易”，其存在的时间并不局限于汉朝。大体而言，“汉易”在易学界盛行主要是两个时期。一个是汉代，至魏晋以王弼、何晏为代表人物的玄学义理派兴起，“汉易”在易学界失去了主导地位，衰落下去。另一个是清中叶至清末时期。所谓“宋易”，指不拘泥于前人成说，重思辨，重创新，主要研究《周易》经传中所包含的哲学思想的《周易》研究方法。因为宋朝人是这种研究方法的代表，故称“宋易”。“宋易”中又可以分为两个派别，一个是“图”“书”之学，一个是反对“图”“书”之学的义理派。“宋易”存在的时间也并不局限于宋朝，在宋代以后的元、明二代以及清朝初期，也是“宋易”流行的时代，至清中叶“汉易”复兴，才取代了“宋易”在易学中的主导地位。

据不完全统计，明代的易学著作近 200 种，清代则多达 460 多种。但明清两代的易学著作数量虽然极为可观，其质量却不尽如人

意，缺乏对后世产生比较大影响的经典性著作。

谈及明清易学，一个十分明显的现象是，明及清初的易学基本是对宋人的继承，却在各个方面都不如宋人。不论是步宋人后尘研究“图”“书”之学，还是按宋人的思路从儒家学说或者说理学出发研究《周易》的义理，明及清初的易学都乏善可陈。皮锡瑞在《经学历史》一书中将明代称为经学的“极衰时代”，从这个角度看，是有一定道理的。究其原因，重在阐释《周易》哲理的“宋易”的发展，要以思想界的活跃为前提，随着明清两代专制主义中央集权的发展，文字狱的盛行，思想界受到从未有过的禁锢，以新思想为支撑的“宋易”研究也就成为无源之水了。

这一时期需要提到的是两部“官书”，一部是明代的《周易大全》，一部是清代的《周易折中》。

明代影响最大的易学著作当首推《周易大全》，但这种影响恐怕在易学史上是起消极作用的。《周易大全》是胡广等 42 人奉明成祖之命于永乐十三年（1415 年）写成的，属于明代统一思想的三部“理学大全”之一《五经大全》中的一种。书的全名是《周易传义大全》，所谓“传”，指的是程颐的《伊川易传》，所谓“义”，指的是朱熹的《周易本义》，书名就已经明确表明，本书是以程颐的《伊川易传》和朱熹的《周易本义》为主，辅以与程朱相关的诸家易说而成。名为“大全”，意思是也吸取了程朱之后一些易学研究的成果，但是，据朱彝尊的考证，其所采纳的易说仅仅是“天台、鄱阳二董氏，双湖、云峰二胡氏”，即天台人董楷的《周易传义附录》、鄱阳人董真卿的《周易会通》、双湖人胡一桂的《周易本义附录纂疏》、云峰人胡炳文的《周易本义通释》四部书。除董楷为南宋人外，其他三人都是元朝人。

对《周易传义大全》一书的价值及其影响的评价，廖名春等的《易学研究史》是最平白中肯的：

《周易传义大全》虽说《传》、《义》并举，但实质还是偏于朱熹《本义》。因此在卷首的《易说纲领》中引朱熹之说，极言“《易》只是与人卜筮以决疑惑”，“言义理以晓人，须得画八卦则甚”，“《易》爻辞如答称”云云，反映了编者浅薄的易学观。至于卷首所列“引用先儒姓氏”，共达130余家，纯属欺世之谈，朱彝尊揭露说：“于诸书（指董、胡四人之书）外全未寓目，所谓大全，乃至不全之书也。”真是一针见血。就是这么一部浅陋敷衍之作，明代二百年科举竟以此取士，成为士人进学的楷模！其对明代易学研究的影响，正如《四库全书总目提要》所云：“其初之不敢放轶者由于此，其后之不免固陋亦由于此。”

相比而言，清代所编的《周易折中》一书则要好得多。康熙皇帝因对明代的《周易传义大全》一书不满，也是出于平息清初存在的宋易中义理派与象数派的分歧的需要，命李光地编纂了《周易折中》一书。由于该书是奉旨而作，也题为《御纂周易折中》。所谓的“折中”，指该书的编纂原则是调和折中，不专取某家某派之说。但在实际操作中，该书也明显地表现出对朱熹学说的尊崇，是“折中”于朱熹之说的著作。

李光地（1642—1718），字晋卿，号厚庵，又号榕村，福建安溪人。历官内阁学士、兵部右侍郎、直隶巡抚、吏部尚书、文渊阁大学士等职。李光地是清代集易学研究之大成的学者，易学方面的著作有《周易通论》四卷、《周易观象大旨》二卷、《周易观象》十二卷、《象数拾遗》，以及奉敕主编的《周易折中》。

《周易折中》一书具有集历朝历代各家各派易学之大成的特点，其所引用的汉晋至元明诸家易说达220家之多，从中我们可以大体看出两千年来易学发展史的轮廓。该书虽然杂采义理、象数各说，但由于其于诸家易学的取舍是以朱熹易学为标准的，所以汉易对卦象的穿

凿附会的解释以及宋易中的“图”“书”之学的东西，大多还是没有收录的，使该书具有明显的义理派易学著作的特点。

《四库全书总目提要》对《周易折中》的评价是：

冠以《图说》，殿以《启蒙》，未尝不用“数”，而不以盛谈“河”“洛”，致晦玩占、观象之原。冠以《程传》，次以《本义》，未尝不主“理”，而不以屏斥讖纬，并废互体变爻之用。其诸家训解，或不合于伊川、紫阳而实足发明经义者，皆兼收并采，不病异同……盖数百年分朋立异之见，至是而尽融。

这种评价虽然因为是清人评“御纂”作品而不乏溢美的倾向，但总的来看，还是基本符合实际情况的。该书对清代甚至当代义理派易学的发展，都起到了一定的影响。

关于明清时代的义理派易学，最有成就的学者当数明末清初的王夫之，其代表作是《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》。以《周易》研究为核心，王夫之构建起庞大、精深的哲学体系，其意义已经远远超出于易学研究之外，在中国哲学史上影响深远。与王夫之同时的另一位著名学者黄宗羲著有《易学象数论》，对象数学进行了系统批判。该书共六卷，前三卷主要包括《图书》、《先天图》、《纳甲》、《卦气》、《卦变》、《互卦》、《蓍法》、《原象》，重点批判所谓“象学”；后三卷主要包括《太玄》、《乾凿度》、《潜虚》、《洞极》、《洪范》、《皇极》、《六壬》、《太乙》、《遁甲》、《衡运》，重点批判所谓“数学”。其对象数学的批判是非常深刻的。

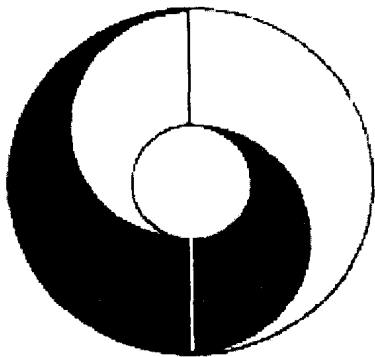
明末另一个值得一提的学者是佛学大师智旭。宋代以后，已经出现引用禅宗思想来解释《周易》的新现象，佛学易成为义理派的新分支。南宋王宗传的《童溪易传》中已经具有这种倾向，至明代中期此风益盛。智旭的《周易禅解》一书就是禅宗解“易”的代表作。

《周易禅解》站在禅宗心学的立场，解说《周易》经传的义理，认为《周易》与禅学并无本质的差别。需要说明的是，智旭著此书的目的不是研究《周易》，而是为了向知识阶层推销禅学思想，这在《周易禅解》自序中说得很清楚：“吾所由解《易》者无他，以禅入儒，务诱儒以知禅耳。”

虽然盛行“宋易”，以义理派为主导，明至清初的象数派易学也仍有一定的发展。明代最知名的象数派易学家当首推来知德。

来知德（1525—1604），字矣鲜，号瞿塘，四川梁山（今梁平县）人。27岁时中乡试第五名，但此后两次会试不第，从此隐居不仕，潜心研究《周易》。其易学代表作是历29年始最后完成的《周易集注》一书。

来知德谈象数的最大特点是发明了“错综说”与“爻变说”，将此二说用于解释卦爻辞，来知德又发明了错卦之象、综卦之象、爻变之象的解《易》法，被当时人推崇为“绝学”。来知德的《周易集注》一书在象数派易学中自成一家，对清代乃至近代的象数派易学研究都产生了比较大的影响。下图是来知德发明的“太极图”。

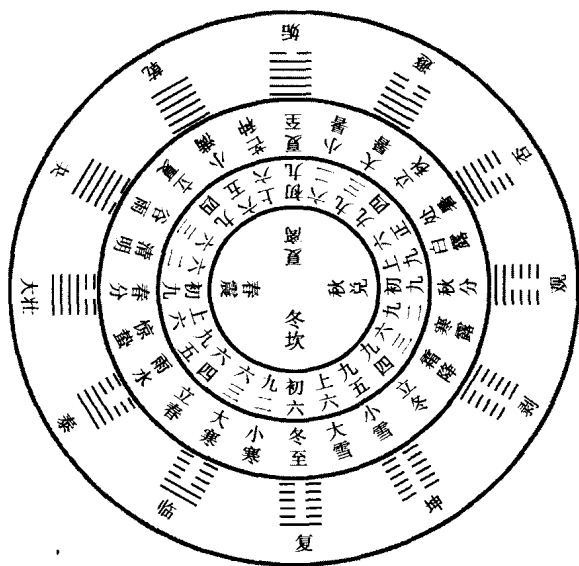


从清中叶起，学风大变，在学术界占主导地位的研究方法由“宋易”转为“汉易”。但清人对“汉易”的贡献主要不是在对卦象的

新发明上，而是在于对两汉及魏晋南北朝时期一些著名易学著作的辑佚、整理和考证上。从这个角度说，我们也可以称这一时期的易学为朴学的易学。

宋人王应麟就已经开始辑录汉易佚文，曾辑成《周易郑康成注》一卷。清人惠栋在此基础上增补遗漏，有《增补周易郑注》一卷、《周易郑注爻辰图》一卷。但作为清代最著名的两位辑录汉易的学者之一，惠栋的代表作是《易汉学》。此书共八卷，其中辑孟喜《易》二卷、虞翻《易》一卷、京房《易》二卷、郑玄《易》一卷、荀爽《易》一卷，最后一卷是惠栋据汉易而辨宋人“图”“书”。这是一部系统介绍汉易名家的著作，对汉易的整理和传播起了很大的作用。

惠栋在《易汉学》一书中，根据孟喜的卦气说制作了卦气图。下图是当代易学家朱伯崑根据《易汉学》中的卦气图绘制的十二消息卦图。



另一位辑录汉易的著名学者是张惠言，在惠栋之后进行了规模更大的辑录和整理工作。张惠言所辑有：《周易虞氏义》九卷、《虞氏消息》二卷、《虞氏易礼》二卷、《虞氏易事》二卷、《虞氏易言》二卷、《虞氏易候》一卷、《虞氏易变表》二卷、《周易郑氏注》二卷、《荀氏九家义》一卷、《易图条辨》一卷、《易纬略义》三卷、《易义别录》十四卷。其中《易义别录》中辑孟喜《易》、姚信《易》、翟子玄《易》、蜀才《易》、京房《易》、陆绩《易》、马融《易》、宋衷与刘景升《易》、王肃《易》、董遇《易》、子夏《易》各一卷，干宝《易》二卷。

此外，还应该提到著名辑佚大家马国翰，其代表作是《玉函山房辑佚书》，辑出宋以前佚书 600 余种。其中易学部分共有西汉丁宽、韩婴至唐代的释一行等共 56 家汉唐间的易注，总计 79 卷，是最全的汉唐易注辑本了。

需要说明的是，这种研究《周易》的学风无疑是在当时流行的乾嘉考据学派的治学方法影响下形成的。除上述提到的三位学者外，考据派的大家如王念孙、王引之、俞樾、胡渭、孙星衍等，都是推崇易汉学的。清中叶以后学术界对宋学颇多诋毁之词，认为宋人对义理的研究纯属空谈，认为“易图”出自道教的伪造，不应收入《周易》，等等。但清代的汉学家们在排斥宋儒的同时，不过是恢复了汉代象数派学者的权威，这种盲从汉儒的学风也是十分有害的。正如程石泉所批评的，清代汉学家们“所恢复者乃东汉儒生托附于《易经》之种种迷信而已”。

这种朴学的易学研究，自道光以后就逐渐衰落下去。这一方面是因为朴学的发展空间本来就过于狭窄，在对汉易的整理研究已臻大成之后，自然就再也难以出现惠栋、张惠言这样的大家了；另一方面是因为整个旧学已经走到了尽头，国人的注意力已转向了正在兴起的

新学。

清代治汉易较有成就的学者为焦循。他著有“易学三书”，即《易通释》、《易章句》和《易图略》，与惠栋、张惠言不同，焦循的主要精力不是放在辑佚与整理方面，而是要从汉人解易的精神出发，融合汉人诸家易说，建立自己的易学体系。

明清两代，民间的《周易》占筮术有了进一步的发展，开始出现各种系统介绍与《周易》相关的占卜术的著作，流传比较广的是《火珠林》、《黄金策》、《卜筮大全》、《卜筮正宗》、《断易天机》、《断易大全》等。这些著作的共同点在于，其作者往往都是民间的占卜术士，与学术界拉不上任何关系，其中所谈的也全部都是占卜的技术，实际上是附会于《周易》的另外一整套的占卜方法，不仅与《周易》一书的思想性没有任何关系，与《周易》原始的筮法也关系不大了。

比较典型的如《卜筮正宗》，作者是清朝人王洪绪。王洪绪师从术数名人杨广含，自26岁起一直卖卦为生。大约在58岁前后写成此书。书的主要内容是诠解托名刘伯温所作的《黄金策》，分类很细，年时、国朝、身命、婚姻、求名、求财以至阴阳宅等无所不包，计32题。《启蒙节要》、《十八论》、《辟诸书之谬》等篇则详细介绍卜筮的基本知识和理论，《十八问答附占验》以问答形式讲解了断卦中的18个疑难问题，并附典型占验实例131个。此书对《周易》算命术的发展影响很大。

在明清时期的易学发展史上值得一提的是，《周易》开始被来华传教的基督教修士译介到了欧洲，并产生了一定的影响。

清代中期以后，义理派易学的衰落、由“宋易”向“汉易”的转变，以及民间《周易》占卜术的发展和系统化、理论化，都表明清代的易学研究在走下坡路。

六、近现代易学

近代以来，易学经历过三次发展高潮。第一次是在 20 世纪的 20—40 年代，第二次是在 20 世纪的 50—60 年代，第三次是 20 世纪 80 年代至今。

民国初年最著名的易学家当数杭辛斋。杭氏的易学研究拉开了 20 世纪 20—40 年代易学热潮的序幕。

杭辛斋（1869—1924），名慎修，字一苇，浙江海宁人。清朝时期曾任文渊阁校对，中华民国时曾当选为众议院议员，但不久即因为反对袁世凯而被捕入狱。出狱后在广州组织研几学社，并于该社主讲《周易》。易学著作主要为《杭氏易学七种》（包括《易数偶得》、《读易杂识》、《愚一录易说订》、《沈氏改正揲筮法》、《易契》、《学易笔谈初集》、《学易笔谈二集》）。

杭辛斋的易说，最大的特点就是一个“博”，古往今来的各种易说以及西方的诸种学说，凡是能涉及的，无不被融入他的易学思想中。杭辛斋研究《周易》，抱着融合象数与义理、古今中外各种学说的态度，但相对而言，他对象数的重视程度要高于义理。对此，他的解释是：

孔子赞易，身逢乱世，行危言逊，有因时忌不能显言者，不得不以微言大义隐喻于象数之中，与《春秋》同一例也。后人不察，悉以文字求之，孔子忧天悯人之苦心，湮没尽矣。

卦因数衍，数缘象起，象由心生。易准天地，广大悉备。

虽人事递演，世变日繁，要不能出乎此象数之外。故洲殊种别，文字语言，万有不齐，惟数足以齐之；宗教俗尚，各有不同，惟数足以同之。

与杭辛斋相同，也比较重视象数的另一位易学名家是尚秉和。

尚秉和（1870—1950），字节之，号滋溪老人、石烟道人，河北行唐人，光绪年间的进士。中年以后精研《周易》，易学著作主要有《周易古筮考》、《左传国语易象释》、《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《周易时训卦气图易象考》、《连山归藏卦名卦象考》、《周易尚氏学》等。尚秉和的易学，最大特点就是以象解易，虽然他也谈义理，但内容远不及谈象数翔实。

杭辛斋与尚秉和可以视为民国时期象数派的代表。在他们的易学研究中，突出的特点是重视对卦象的分析，以卦象解释卦爻辞、解释《周易》的思想，但与传统的象数学派不同，他们并不强调解象要服务于卜筮，他们与占卜术还是保持了一定的距离的。

这一时期义理派易学的代表为章太炎。

章炳麟（1869—1936），号太炎，浙江余杭人。早年从著名经学家俞樾就读于杭州“诂经精舍”，后曾发起成立光复会，又参加同盟会，并主编同盟会机关报《民报》。晚年远离政治，在苏州开设章氏国学讲习会，以讲习为业。章太炎关于易学的著述不多，其特点是以卦序附会有关社会进化的思想，引用佛教法相唯识之学来阐发《周易》的哲理。

杭辛斋、尚秉和、章太炎等人的易学研究，不论是重视象数还是倾向于义理，总的来说，都是传统易学的余波，杨庆中的《二十世纪中国易学史》将他们归入“经学家的易学研究”，是非常有道理的。

由于科举制的废除、清王朝的灭亡，经学的地位一落千丈，用

经学的研究方法研究《周易》的人也越来越少，更多的学者是在尝试运用现代的学术研究方法对《周易》一书进行研究。这些学者的共性在于，都是将《周易》视为一部古老的典籍，而不是具有神圣权威的“经”书。

1937年，古文字学家于省吾发表了《双剑謠易经新证》，这是一部旨在用古文字研究的最新成果注释和解说《易经》卦爻辞的易学著作。于省吾用古文字学的方法来解释卦象，并在此基础上，通过综合分析卦象的意义、卦爻辞的意义，对《周易》经传中难解的字进行文字学的研究。该书处处以文字考证为依据，独具特色。同样以文字考释见长的易学著作还有高亨的《周易古经今注》。

同是出版于1937年的薛学潜《易与物质波量子力学》一书则走向另一个极端，不是面向远古去探究《周易》的意蕴，而是利用刚刚传入中国的现代自然科学知识解释《周易》。全书二十八章，第一章为“导言”，第二章为“易方阵”，第三章至第二十七章为由“易方阵”引出的诸种现代自然科学理论，最后一章为表述薛氏自己的哲学观点的“五度说”。可以说，该书是后代所谓“科学易”的滥觞。

两年之后的1939年，金景芳写成《易通》一书，这是中国第一部运用马克思主义哲学思想研究《周易》的著作。金景芳曾自述《易通》的创作过程与思想来源。

1939年，我所在的东北中学由湖南邵阳桃花坪迁至四川自流井静宁寺。在迁校途中，从生活书店购得胡绳同志著《唯物辩证法入门》，傅子东译的列宁《唯物论与经验批判论》等书。读来觉得格外新鲜。特别是傅译附录中有列宁著的《谈谈辩证法的问题》，引起我极大的兴趣，从而悟到应用辩证法的理论解释《易经》，过去很多长期不能解决的问题，这回可以迎刃而解

了。寒假得闲，欣然命笔，因写成《易通》一书。

金景芳认为，唯物辩证法的三条基本法则——对立统一、质量互变、否定之否定，在《周易》中都有阐发。这种思想对新中国建立以后的易学研究形成深远影响。

在民国时期的易学研究中，影响最大的还是将《周易》视为史书的历史学的研究方法。

早在1927年和1935年，郭沫若（1892—1978）即已经写成《周易的时代背景与精神生产》和《周易之制作时代》两篇论文。在后一篇文章中郭沫若提出，《周易》经文的作者不会是周文王，《传》也与孔子没有什么关系。在几年后的一篇文章中，郭沫若进一步论证，《周易》卦爻辞中提到的“中行”，就是春秋时代晋国的“荀林父”，由此认定《周易》经文的成书不会早于春秋中叶，并推测其作者是孔子的再传弟子骅臂子弘。至于《象传》、《系辞》等篇章，郭沫若认为出自荀子的弟子之手。这些观点在今天看来显然都是不能成立的。而在前一篇文章中，郭沫若以《周易》卦爻辞为史料，研究了《周易》成书时代的生产状况和社会结构，并进而论述了在此基础上形成的宗教、艺术和思想等精神文化方面的内容。在此文章中，郭沫若对于《周易》的成书时间还是基本赞同传统的商末周初说的，这与其八年后的论文中所持观点大相径庭。

应该说，郭沫若最大的贡献不在于对某个具体问题的考辨，而是第一次在研究中贯彻了古人“六经皆史”的观念，将《周易》作为研究社会史的史料，对当时的社会加以研究。准确地说，郭沫若已经不是研究《周易》本身，而是在以《周易》为原始资料研究中国古代社会史，这无疑已经超出了传统易学的范畴。

与郭沫若采用同样研究方法的还有稍后的闻一多。据杨庆中

《二十世纪中国易学史》介绍：

闻先生的《周易义证类纂》，“以钩稽古代社会史料之目的解《周易》，不主象数，不涉义理”，并“以社会史料性质，分类录出”，计有四类二十余项。其一是“有关经济事类”，考证了器用、服饰、车驾、田猎、畜牧、农业（雨量附）、行旅，约涉及二十余卦。其二是“有关社会事类”，考证了婚姻、家庭、宗族、封建、聘问、争讼、刑罚、征伐（方国附）、迁邑，亦约涉及二十余卦。其三是“有关心灵事类”，考证了妖祥、占候、祭祀、乐舞、道德观念，约涉及十余卦。其四是“余录”，考证了“无类可入者若干条”，约涉及八卦。

与郭沫若同样，否定有关《周易》一书的成书时代和作者的传统说法的，还有属于古史辨派的各位学者，其中最有代表性的是顾颉刚和李镜池。顾颉刚系统梳理了《周易》卦爻辞中记载的故事，认为“作卦爻辞时流行的几件大故事是后来消失了的”，可以肯定，《周易》中提到的故事“两件是商的，三件是商末周初的”，由此断定《周易》应成书于西周初。但顾颉刚否认周文王作卦爻辞的说法，理由是卦爻辞中出现了周文王以后的故事。至于易传的成书年代，顾颉刚认为不早于战国末期，不晚于西汉末期。

据李镜池自己介绍，其《周易探源》一书主要研究了以下几个方面的问题：“一、《周易》的作者和成书年代。二、《周易》的内容性质。三、关于《易传》问题：《易传》的作者和著作时代；《易传》是怎样解《经》的；《易传》所说，是否合于《经》旨。”关于《周易》的成书时代，李镜池认为是在西周末期。李镜池强调《周易》是卜筮之书，并否认孔子与易传的关系，认为“十翼”大多是西汉时才

成书的。但其学说中影响比较大的还是有关卦名与卦爻辞关系的研究。

20 世纪 20—40 年代的易学发展高潮，最大的成就体现在两个方面。第一，突破了传统经学的限制，以大胆怀疑的思辨精神，提出了许多对传统观点的质疑，提出了易学研究的新问题，其中有些问题直到今天学术界还在讨论之中。第二，提倡从多学科、多角度研究《周易》，在易学研究中引入新方法，从而形成了易学研究的新传统，开始了易学研究的新时代。可以说，直到今天，易学研究仍在这条道路上前进。

出现于 20 世纪 50—60 年代的易学研究高潮，主要表现为对《周易》成书时间、《周易》一书的性质和《周易》中包含的哲学思想的讨论，只是 20—40 年代易学研究高潮中的一个研究领域的延续。无论是就研究的深度还是就研究的广度而言，这次易学研究高潮都无法与另两次易学研究高潮相提并论，而且持续的时间也相对较短。需要说明的是，1962—1963 年间对《周易》中包含的哲学思想的讨论，从某种意义上说，更像是对李景春学术观点的集体批判。用东方明的话说，李景春的最大错误在于“把马克思列宁主义哲学的基本原理，挂在两千多年前的古人名下，把古人的思想说得和马克思列宁主义差不多”。方蠡也指出：“在李先生看来，《易经》作者就已经自觉地或不自觉地认识了‘对立统一’、‘矛盾转化’、‘量变质变’、‘根本质变和部分质变’、‘肯定否定’、‘不断革命论和革命发展阶段论’等辩证法的规律。事情如果真是这样，那末一部中国哲学史就难得写下去了。”这实际上反映出，当时学术界对《周易》的态度是，既要用马克思主义哲学思想研究《周易》，肯定《周易》中存在着唯物主义和辩证法的因素，又不能把《周易》的哲学思想说得过高。

自 20 世纪 80 年代开始的易学研究高潮至今方兴未艾。易学著作

出版之多、参与研究易学的学者之多、召开的学术会议与成立的层次不一的研究机构之多，都是前所未有的。

就学术的发展脉络而言，这次易学研究高潮在许多领域都是对20世纪20—40年代易学研究高潮的继承和发展，甚至一些领域的最著名学者就是在20—40年代的易学研究高潮中成名的。如，考释派的代表人物高亨，于1979年出版了完稿于1970年的《周易大传今注》，研究方法甚至编写体例都与其出版于40年代的《周易古经今注》非常相似。义理派的代表人物金景芳出版了《周易讲座》，并与吕绍纲合作写成《周易全解》，在学术界影响极大，但其治易仍是从马克思主义哲学思想出发，研究思路与1939年创作《易通》时完全相同。金景芳的助手和学术传人吕绍纲先生著有《周易阐微》、《〈周易〉的哲学精神》，主编《周易辞典》，将以马克思主义哲学思想为指导的义理派易学研究推向一个新高度，代表着当代义理派易学的发展方向。

20世纪20—40年代易学研究高潮所涉及的其他领域，在80年代以后也都有所发展。从新的视角采用新的方法对传统象数派进行研究的代表性学者是刘大钧；沿着薛学潜开创的“科学易”的研究思路前进并取得突出成就的学者是董光璧；对“图”“书”之学进行深入研究有李申；《周易》也早已被作为研究先秦史的重要原始文献，在研究先秦史的著作中被广泛征引；研究易学自身发展演变的历史的代表性著作是廖名春、康学伟、梁韦弦的《周易研究史》；将易学史的研究提升到哲学史的高度加以研究的代表性学者是主编《易学哲学史》的朱伯崑。随着马王堆汉墓帛书《周易》的发现，一些曾在易学史上引起过激烈争论的问题重新成为学者们热烈讨论的问题，随后又在其他新出土的简帛文书中发现与《周易》相关的内容，使研究简帛中与《周易》相关的内容现在已经成为易学研究中的一个新的分支。

不仅继承和发展了 20 世纪 20—40 年代易学研究高潮中的所有研究领域，而且自 80 年代以来，对《周易》的研究还扩展到许多前人从未涉足的领域，有一些听起来似乎有些匪夷所思。如，《周易》与逻辑学、《周易》与美学、《周易》与建筑、《周易》与上古文学、《周易》与古代经济、《周易》与养生、《周易》与经营之道、《周易》与中医学、《周易》与符号学、《周易》与数学原理、《周易》与股票，等等。概言之，《周易》在失去神圣的“经书”的光环之后不久，又被戴上了“奇书”的光环，成为中国神秘文化的代表。在冲破科举制的藩篱之后，在不再有来自政府方面的标准界定之后，人们纷纷站在自己的角度来对《周易》加以任意的引申，《周易》的种种新解将《周易》变成了一部无所不包的百科全书。固然，对《周易》理解的多样性是易学得到进一步发展的标志，但对《周易》的任意引申却绝不是《周易》研究的福音。

上述种种对《周易》的研究可以归为一大类，有人戏称之为“经院派”。与之对立的是另一类《周易》研究，我们可以称之为“预测派”，或者按这个类别的研究者自身所运用的名称，称之为“应用派”。而所谓的对《周易》的“应用”，也就是要应用《周易》来进行“预测”，说白了，不过是不再采用占卜、占筮、卜筮、算命、算卦等名称，而赋予这个古老的行当一个颇为时髦的新名称而已。

《周易》占卜术得到巨大发展特别是得到广泛传播，这是 20 世纪 80 年代以来的《周易》研究高潮中一个十分值得关注的现象。自 20 世纪 80 年代末以来，出版的与《周易》占卜术相关的书籍之多、研究《周易》占卜术的人员之多、以《周易》占卜术从事算命活动的人及相信《周易》占卜的人之多，恐怕都是汉代以来所未出现过的。甚至研究《周易》占卜术的人也成立了自己的公开组织，定期举行活动，也进入一些正规的《周易》研究机构，堂而皇之地成为研究人

员，并挂着一些颇具学术味道的头衔从事占卜活动。这也是以前从未出现过的现象。

虽然“经院派”的易学研究还是学术界的主流，可是，由于不再存在关于《周易》研究的官方观点，不再存在“官学”，在学术上也就失去了对占卜活动的制约。

仅从书籍出版情况来看，自20世纪90年代以来，《梅花易数》、《火珠林》、《黄金策》、《卜筮正宗》、《增删卜易》、《卜筮大全》等清代流行的占卜书几乎全部都出现了横排简体字本，或者白话翻译本，大多都出版了多种不同的整理本。自花山文艺出版社1990年出版了邵伟华的《周易预测学》之后，现代人编写的各种讲《周易》预测方法与技术的书层出不穷。“纳甲筮法”、“参伍筮法”，等等，可谓无奇不有。尤其耐人寻味的是，邵伟华的《周易预测学》一书被查禁之后，很快又出现了此书的修订版，书名仅增加了两个字——《周易预测学讲义》（敦煌文艺出版社，1994）。此后，邵伟华还出版了《周易预测例题解》（敦煌文艺出版社，1993）、《周易预测宝典》（陕西旅游出版社，2003）等书，还出现了吹捧邵伟华的专著，如李志春《邵伟华与周易预测索秘》（作家出版社，1996）。这些书都是通过正规出版社公开出版发行的。

发展到目前，无论是“经院派”的易学研究，还是“预测派”的易学研究，似乎都出现了“暂告一段落”的趋势。最近两三年内有关《周易》的著作仍在大量出版，可是研究《周易》哲学的著作也好，研究《周易》占卜术的著作也罢，大多是前些年出版的图书的再版，新著较少，内容方面也没有比较明显的突破，倒是简帛派的著作因为不断发现的新资料的支撑，始终是一个不断刷新的亮点。再一个特点就是近年出版的《周易》著作中，普及性读物种类比较多，这类书的市场需求表明，《周易》仍旧是备受人们关注的古老典籍，很

多人希望了解它，却找不到一个正确的学习方法与途径。随着普及工作的展开，越来越多的人投入到《周易》研究中来，在不久的将来，应该会出现一个《周易》研究的新高潮。

第六章 《周易》的现实意义

在废除科举制之后，儒家思想在中国不再是占统治地位的思想，儒家经学的地位一落千丈。袁世凯掌权时提倡“尊孔读经”，但随着袁世凯复辟被推翻，这种提倡对儒家经学反倒成为一种负面的影响了。在新文化运动喊出“打倒孔家店”的口号以后，直到“文化大革命”中的“批林批孔”，儒家经学一直是被批判的对象，一些比较偏激的学者甚至要将中国近代以来的落后归罪于儒家思想对中国思想界的统治。在经历近一个世纪的沧桑巨变之后，当我们重新评价中国的传统文化包括儒家的经学时，发现儒家经学的衰亡已经几乎是无法挽回的了。对儒家“五经”的内容有初步了解的人已经非常罕见了。

与其他“四经”的“冷”形成鲜明对照的是《周易》的“热”。可以说，目前《周易》一书是仍旧被社会各阶层广泛研读的一部儒家经典。改革开放以来出版的关于《周易》的著作，恐怕要远超过与儒家其他“四经”相关的著作的总和，而且其发行量往往比较大，从这个现象中我们就可以看出，《周易》的读者群有多么大。甚至一些对儒家经典有排斥心理的年轻人，也无不对《周易》表现出浓厚的兴趣，这种现象是值得我们深思的。

一、《周易》在传统文化中的地位

自汉武帝罢黜百家、独尊儒术之后，儒家成为占统治地位的官方思想，儒家的“五经”从此对中国的知识阶层产生深远的影响。与其他“四经”的影响仅仅局限在知识阶层不同，《周易》因为象数派的存在，因为民间将之视为卜筮之书并用之从事占卜活动，在民间也有广泛的影响。可以说，《周易》在古代一直对中国各阶层产生普遍的影响。

大体而言，易学中研究《周易》所包含的哲学思想的义理派一直处于“官学”的地位，被官方认定为关于《周易》的正统思想，流行于知识阶层之中，研究《周易》占卜术的象数派则一直盛行于民间。义理派与象数派对《周易》的理解是截然不同的，但在易学的发展过程中，二者也是相互影响的。特别是在宋代以后，在义理派的阐释《周易》哲学思想的著作中，常常夹杂着象数派的卦象分析理论，宋代的“图”“书”之学更是将象数派的理论大规模地移植进义理派的思想之中，使得我们现在对“图”“书”之学究竟应该归入义理派还是象数派都无法作出十分准确的判断；在研究《周易》占卜术的象数派著作中，也常常将义理派的一些著名学说附会到其占卜术之中，从哲理的高度为自己的占卜术披上高深的外衣，以便可以更好地“取信”于人。义理派与象数派的相互影响在具体的学者身上的表现就更为明显，比较有名的象数派易学家，对《周易》的思想往往也有很深入的认识，不会用《周易》占卜的义理派易学家好像根本是不存在的。当代台湾著名易学家程石泉，就是因为童年时代经常见到父亲用

铜钱卜卦产生好奇心理，后来才走上了《周易》研究之路。

在宋代以后，以“图”“书”之学为桥梁，义理派与象数派大有相融合之势，直至当代，很多易学家是义理与象数兼治的，以至于很难区分他属于义理派还是象数派。通过义理派与象数派之间的相互影响，《周易》中的哲学思想对普通民众也形成了比较大的影响，在知识阶层也流行使用《周易》进行占卜，当然，他们相信不相信占卜的结果则另当别论。

毫无疑问，正是《周易》对知识阶层与普通民众的“交叉”影响，使其从整体上影响甚至说造就了中国文化，这种对中国各阶层的全方位的影响，是改革开放以后《周易》能够迅速“热”起来的重要原因。

《周易》一书包含的思想在古代就已经向中国社会各阶层渗透，这使得《周易》哲学深深地影响了中国古人的思维方式。影响到人的思维方式的東西會很容易地影响到人的生活的方方面面，因为人毕竟是在自己的思想指导下生活的。在中医学、中国武术、中国古代建筑等各个方面，我们都可以非常容易地看到《周易》的影响。下面试举两个最明显的例子。

众所周知，中医学理论基础除了五行生克理论之外，最重要的就是阴阳观。在辨别病症时，不仅要分清五行的生克，还要判断阴阳、虚实，找到病症的起因是阴虚还是阳虚，是阴实还是阳实。这种理论无疑来自《周易》。中医学的经典《素问》中有《阴阳应象大论》，其中提到：“阴阳者天地之道也。万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。治病必求于本。”如果我们不看最后一句“治病必求于本”，几乎不会相信这是出自医书中的内容，简直就是在谈论《周易》的哲理了。中医学的理论基础是阴阳学说，而阴阳学说正是导源于《周易》。因而被称为“药王”的唐代名医孙思邈曾经说：

“不知《易》，不足以言太医。”这是对《周易》与中医关系的最简明表述。清代名医吴鞠通说得更为直接明了：“为医者必参以大《易》而贯通之，使临症有所准的。”

《周易》对中国武术的影响也是显而易见的。目前流传最广的两个内家拳——太极拳与八卦掌，门派与拳种的名字就直接与《周易》有关。在太极拳中反复出现的抱球式，手上的动作就是在模拟太极图的圆形，流行最广的杨式太极拳的招式，很多手上动作都是沿着太极图中“阴阳鱼”的弧线运行。八卦掌的基础套路最大的特点是走圈儿，这是出自对太极图中的圆形的模仿，较高级的八卦掌套路如八卦连环掌，脚下所走的路线安全是按着太极图中的曲线来运行。在种类繁多的中国气功中，以《周易》思想作为理论基础的更多。

一个奇怪的现象是，《周易》中没有谈到鬼神，没有谈到神明，却对后代中国境内流传的两个最主要的宗教佛教与道教都产生了不同程度的影响。八卦图、太极图出现在道教的各种法器甚至服饰中，佛教禅宗的分支曹洞宗的形成无疑受到了《周易》思想的影响。

甚至在中国人的日常生活中我们也可以发现《周易》的影响，直到今天，很多地区的方言还是将改变了主意称为“变卦”，就是最生动形象的表现。在一些人名中也渗透着《周易》的影响，如现代著名作家、学者许地山，地是坤卦所代表的自然物，山是艮卦所代表的自然物，坤与艮相重合，就是六十四卦中的谦卦，许地山名字中的“地山”就是指谦卦，在突出谦逊精神。《周易》中的一些句子也已经成为广为流传的成语了，如“自强不息”、“厚德载物”、“无往不复”，等等，直至今天我们还在使用。

我们可以说，经过数千年的流传，《周易》的影响几乎渗透到了中国人生活的方方面面，但是，《周易》对中国传统文化的影响最主要的还是表现在思想方面。

《周易》一书的卦爻辞多用比喻来说明所要讲述的道理，用词简单而含蓄，可以作多重理解；卦象的性质是一种表达思想内涵的符号，可以作不同的理解和引申；“十翼”中包含的深刻思想也需要不断地再阐释。因此，《周易》一书成为中国古代注释最多的一部儒家经典。有的学者估计，古往今来，《周易》的各种注释可能接近 6000 种，就是我们现在仍可以读到的古人的注释就有 2000 种左右。

中国古代的思想家几乎都要研读《周易》，其中相当一部分人是借注释《周易》来阐释自己的思想体系。准确地说，中国古代抛开《周易》而立论的阐释思想与理论的著作，肯定没有借注释《周易》来阐释思想和理论的著作多，这种写作方法可以看成是中国古代哲学发展过程中的一种特殊的文化现象。在历代思想家对《周易》思想的阐释与发挥中，无不将他们自己的思想融入到易学思想之中，而他们自己的思想也在不知不觉中受到了《周易》思想的影响。我们甚至可以说，通过这种方式，《周易》成为贯穿中国哲学思想史的主旋律。

由于《周易》的影响渗透进中国古代社会的各个阶层，因此，《周易》的思想也就深深地影响着中国古人的思维。其中最明显的可能就是《周易》的男尊女卑思想。《周易》六十四卦的卦序改变了商代易书《归藏》首坤次乾的排列次序，就是为了突出天尊地卑、男尊女卑的思想。《系辞传》开篇就说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”也是强调天尊地卑。接下来说：“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”明确表示，这种天尊地卑思想在人类社会生活中的贯彻就是以乾代表男、以坤代表女，以体现男尊女卑的思想。

乾卦的《文言传》在解释乾卦的卦辞“元亨利贞”时说：

“元”者，善之长也；“亨”者，嘉之会也；“利”者，义之

和也；“贞”者，事之干也。君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰“乾：元、亨、利、贞”。

很明显，是认为乾卦的“元亨利贞”体现着仁、义、礼、智，也就是说，乾的性质中体现着仁、义、礼、智，因而中国人对乾卦所代表的男性的理想人格的理解是，要在生活中贯彻仁、义、礼、智，努力进取，这也就是乾卦的《象传》所说“天行健，君子以自强不息”的意义之所在。

坤卦的《彖传》、《象传》、《文言传》中说：

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。
含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。

地势坤。君子以厚德载物。

阴虽有美，“含”之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。

对坤所代表的“地道”、“妻道”、“臣道”的理解是“顺承”、“厚德载物”、“柔顺”，受这种思想的影响，中国古代对坤卦所代表的女性的理想人格的理解是，要服从男性、有包容精神。

中国古代社会中对男性、女性社会角色的规定无疑受到《周易》的影响，这也是从古代一直延续到今天的重男轻女思想的根源。当然，这种思想却是需要我们批判地加以继承的了。

我们要理解一个民族、一种文化，必须首先理解其思维方式。

而后才能对其生存方式形成比较正确、深刻的理解。从这个意义上说，要理解中国人以及中国文化，必须理解中国人特殊的思维方式；由于中国人的思维方式受到《周易》哲学的深刻影响，可以说，不理解《周易》，就无法准确理解中国人的思维方式，也就无法准确理解中国人及其文化。这也是我们今天研究《周易》的重要意义之一。

二、《周易》的历史价值

《周易》一书对中国历史文化形成深远的影响，但其自身也是一定历史阶段的产物，自然要受到那个历史时期的社会文化的影响。在《周易》的一部分卦爻辞中，我们可以看到《周易》成书时的中国社会的影子，研究这些卦爻辞，有助于我们加深对中国远古历史的理解。

中国古人虽然很早就存在“六经皆史”的认识，但《周易》的“群经之首”的地位决定了，古人不可能真正将《周易》作为史料用之于从事对中国远古历史的研究。只有在近代“古史辨派”打破《周易》一书的神圣地位以后，对《周易》一书进行历史学的研究才成为可能，这也是“古史辨派”对易学发展的贡献之所在。

最早以《周易》为史料研究古代社会的学者是郭沫若。在《周易的时代背景与精神生产》一文中，郭沫若不仅研究了《周易》成书时代的生产情况，还对当时的社会结构进行了研究，认为从《周易》的卦爻辞来看，当时的社会可以分为下述几个阶层：

(1) 大人、天子……王侯

(2) 君子、武人……史巫（=幽人 [?]

(3) 小子、邑人……行人 (=旅人 [?])

(4) 刑人、臣妾……童仆

郭沫若认为，其中的大人、君子是支配阶级，小人是被支配阶级，史巫则大概是职掌当时教育的人物。结论是：“那时的阶级国家显然是奴隶制的组织，支配者为奴隶所有者。与这样的社会情况相应，自然也有它的意识上的表现。”虽然郭沫若的研究中有一些结论在今天看来是值得商榷的，但他毕竟开拓了《周易》研究的新领域。

与郭沫若进行类似研究的还有李镜池。在《周易探源》一书中，李镜池指出，《周易》卦爻辞涉及当时的行旅、战争、享祀、饮食、渔猎、牧畜、农业、婚媾、居处、家庭生活、妇女孕育、疾病、刑赏讼狱等各个方面的内容。这些都是值得我们深入研究和分析的。例如，《周易》的卦爻辞中已经出现了门、庭、家、屋、庙、宫、户、牖、阶、墉、城、藩、床、枕、庐、隍、井、穴等名词，证明当时已经具有较高的建筑水平；《周易》卦爻辞中也反复提到“利涉大川”，也有“西南得朋，东北丧朋”之类对出行的吉凶进行判断的卦爻辞，还有以行旅命名的旅卦，证明当时已经存在比较发达的交通条件，出行已经是人们生活中的一件大事；如果我们结合卦爻辞中也出现了货币这一现象来看，当时的出行很可能是商业发达的一种表现，复卦的《象传》说“先王以至日闭关，商旅不行”，也反映出“至日”以外的日子，商旅是可以畅行无阻的；履卦六三爻的爻辞是“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君”，已经明显存在排斥武人执政的思想，这对中国古代政治的影响也是不容忽视的。

尤其重要的是，《周易》不仅反映出其成书时代的物质文化发展水平，对那个时代流行的社会思想也有所反映。

《周易》卦爻辞中反复提到“建侯”，说明诸侯国在当时的政治生活中发挥着重要的作用。比卦在《象传》中说“先王以建万国，亲诸

侯”，就是说先王学习了比卦的精神，就要重视亲比天下，而天子亲比天下的最好办法就是“建万国，亲诸侯”。比卦卦辞是：“不宁方来，后夫凶。”按清人孙诒让《周礼正义》的说法：“不宁王谓不安顺之诸侯。《易》比卦云不宁方来，义与此同”，“不宁王犹言不顺命于王所也。王所谓所居之处，通王都及巡守朝会之地言之。属，犹朝会也”。所谓的“不宁方”，就是不肯来向王朝觐的诸侯、不安顺的诸侯。“后夫”指落后的人。在原来那些不安顺、不肯朝觐的诸侯纷纷来向王朝觐的时候，落后的那些人，也就是那些仍旧刚强自负不肯朝觐的诸侯，其结果将会是“凶”。在这个王室十分强大、诸侯纷纷朝觐以表示服从王室的时代，王室显然有力量对不肯服从的诸侯进行制裁甚至是武力打击，因此，对在朝觐中落后的诸侯来说，占卜的结果自然是“凶”。从比卦中我们可以看出，在《周易》成书的时代，王与诸侯的关系已经具有比较明显的君臣隶属关系的性质了。如果我们将《周易》的成书定在商末周初的话，可以肯定，王与诸侯的关系已经由原来的盟主与盟友的关系转变为君臣隶属关系，这是商周之际的一次社会巨变。

王国维早已指出：

自殷以前，天子诸侯君臣之分未定也。故当夏后之世，而殷之王亥、王恒累叶称王。汤未放桀之时，亦已称王，当商之末，而周之文武亦称王。盖诸侯之于天子，犹后世诸侯之于盟主，未有君臣之分也。周初亦然，于《牧誓》、《大诰》皆称诸侯曰“友邦君”，是君臣之分亦未全定也。逮克殷践奄，灭国数十，而新建之国皆其功臣昆弟甥舅，本周之臣子，而鲁、卫、晋、齐四国，又以王室至亲为东方大藩，夏、殷以来古国方之蔑矣。由是天子之尊，非复诸侯之长而为诸侯之君。

通过分封制，周人不仅牢固地控制住原商人直接统治区，而且开创了一种王室与诸方国关系的新模式。以武力为后盾，辅之以宗法制、礼制和同姓不婚原则，采用会盟、朝覲、巡狩等方式，周人逐渐将原有方国都纳入到诸侯国的新机制中来，各方国与周王室的关系不再像夏商两代那样，是盟主与盟友的关系，而是等级森严的君臣隶属关系了。正是在此基础上，周人将中国的政治组织形式推向了成熟国家的发展阶段。《周易》比卦正是对当时这一社会巨变的反映，这也从另一个侧面证明了，认为《周易》成书于商末周初的传统说法是有道理的。

《周易》的卦爻辞中也反映出当时人对婚姻家庭的某些观念。

《周易》下经的第一卦是咸卦，第二卦是恒卦，《序卦传》在解释这种卦序排列的原因时说：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》。

显然，咸恒二卦是讲夫妇之道的。我们在第二章中已经介绍过，《周易》将六十四卦分为上下经，是用上经代表自然界的形成和发展，用下经代表人类社会的形成和发展。将代表夫妇之道的咸恒二卦列为下经之首，表明《周易》的作者认为，夫妇之道，也就是人的婚姻与家庭关系的确立，是人类社会真正从自然界中分离出来的开始，是人类文明得以形成的前提和基础。

《彖传》中说：“咸，感也”，“恒，久也”。我们前边所引的《序

卦传》中指出“夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》”，认为以代表恒久的恒卦代指夫妇之道，是为了告诉读者夫妇之道是“不可以不久”的，如果我们套用这种解释，当然也可以认为，用代表“感应”的咸卦代指夫妇之道，是为了告诉读者夫妇之道是“不可以不感”的。《周易》的作者认为，夫妇之道，也就是婚姻与家庭生活，是应该长期稳定不变的，也是应该以男女彼此间的感应，也就是情感为基础的。

咸卦卦辞是：“亨。利贞。取女吉。”说这是有利于结婚的卦，也是十分顺利的卦。《彖传》对此作了进一步的解释：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以‘亨利贞，取女吉’也。”咸卦之所以顺利，是利于结婚的卦，是因为这一卦的卦象是“止而说”，即下卦是代表止、代表少男的艮卦，上卦是代表悦、代表少女的兑卦，代表少男的艮卦在下，就是所谓“男下女”，表示少男对少女的追求，两者间的情投意合，就是“二气感应以相与”，通过少男对少女的追求，两者已经处到了情投意合的程度，当然下一步就该步入婚礼的殿堂了，这是十分自然的、顺理成章的结果，当然会是十分顺利的。

从乾父坤母及乾坤六子的观念出发，在六十四卦中，可以理解男女间的结合的卦象是很多的。除了乾坤二卦重合组成的泰、否外，还有代表长男与长女结合的震与巽的组合，代表长男与中女结合的震与离的组合，代表长男与少女结合的震与兑的组合，代表中男与长女结合的坎与巽的组合，代表中男与中女结合的坎与离的组合，代表中男与少女结合的坎与兑的组合，代表少男与长女结合的艮与巽的组合，代表少男与中女结合的艮与离的组合。《周易》的作者偏偏选中少男与少女结合的艮与兑的组合来代表男女间的情感，说明在当时人的观念中，这种作为婚姻基础的情感，指的是发生于少男与少女间

的那种男女间的情感，也就是爱情。也许我们可以认为，“咸，感也”，就是说，咸卦是代表爱情的卦。

以咸恒二卦代表人类的婚姻生活，并将咸卦置于恒卦之前，说明《周易》的作者认为，爱情是婚姻生活中最重要的因素，是婚姻的前提和基础，建立在爱情基础上的婚姻生活才会长久。

《诗经》里记载了很多西周时期的情歌，结合我们上面所讲的《周易》反映出来的观念来看，西周时代是非常提倡恋爱婚的。讲究父母之命、媒妁之言，排斥恋爱婚，都是后起的做法。由于后世的儒家学者反对恋爱婚，才使媒妁婚逐渐成为中国婚俗中的主流，但这已经是汉代以后的事情了。近代以来受到强烈指责的封建礼教的内容之一就是这种父母包办的媒妁婚，可是我们要知道，这与《周易》反映出来的婚姻观念是不吻合的。

在《周易》中，我们还可以看出当时人对一些特殊的婚姻形态的看法，其中，大过卦的几则爻辞是很耐人寻味的。

大过：栋桡，利有攸往，亨。

初六：藉用白茅，无咎。

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

九三：栋桡，凶。

九四：栋隆，吉。有它，吝。

九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

上六：过涉灭顶，凶。无咎。

这里提到了两种特殊的婚姻，一是老夫少妻，一是老妻少夫。

九二爻辞说：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”吉凶的判断是“无不利”，似乎《周易》的作者是支持老夫少妻的。但接下来的

九三爻辞提到：“栋桡，凶。”“栋”指房屋的栋梁，“桡”的意思是弯曲，《周易》用“栋桡”暗示男子无法正常进行性生活。这是老夫少妻的必然结果，因此，对九三爻辞下的判断“凶”，也是对老夫少妻这种婚姻的判断，其结果并不是吉利的。结合九二、九三两则爻辞可以看出，《周易》的作者认为，老夫少妻这种婚姻，从表面上看是“无不利”的，实际上其最终结果是不吉的。九四爻辞说：“栋隆，吉。有它，吝。”意思是老夫少妻，还能正常进行性生活，这当然是好事，因此说“吉”。但是，《周易》的作者并不认为，可以正常进行性生活的老夫少妻的婚姻就是没有问题的，而是正相反，除了这个方面，还会存在其他问题，所以才说“有它，吝”，其结果仍旧是不好的。

九五爻辞：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”对于老妻少夫的婚姻，《周易》的作者也没有公开加以指责，而是认为“无咎无誉”，不是什么不好的事情，但也不值得赞赏。

《象传》对这两种婚姻的排斥比爻辞还要明显。九二爻的《象传》说“老夫女妻，过以相与也”，认为老夫少妻能生活在一起，这本来就是一种错误。九三爻的《象传》说：“栋桡之凶，不可以有辅也。”这种问题上产生的不吉结果，是任何人都无法帮助他的。九五爻的《象传》说：“枯杨生华，何可久也。老妇士夫，亦可丑也。”直接将老妻少夫斥为丑事。

如果我们将一卦六爻看成是事物发展的全过程的话，大过卦的六爻反映的是一个女人一生的婚姻生活。开始是她嫁给了一个老夫，从初爻的判断“无咎”来看，《周易》的作者认为，造成老夫少妻婚姻的错误不在女方，因此，从女性的角度来说是“无咎”，也就是没有什么毛病。但她与老夫的婚姻生活并不幸福，四爻爻辞的“有它”是非常含糊和耐人寻味的，很难说是她与老夫之间出现了其他问题，

还是她与其他人发生了关系。如果结合卦象上九四爻与初六爻有应来看，倒是后者的可能性大一些。后来，老夫不在了，可能是去世了吧，这个女子改嫁给一个比她年纪小得多的男子，这次的责任却出在她身上了，因此，上爻的爻辞判断是“凶”。

《周易》明确提到婚姻的卦还有归妹与渐。归妹是由代表长男的震和代表少女的兑组成的卦，渐是代表少男的艮与代表长女的巽组成的卦。归妹卦的《彖传》说：“归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。”渐卦的卦辞是：“女归吉，利贞。”《彖传》说：“渐之进也，女归吉也。进得位，往有功也。进以正，可以正邦也。其位刚得中也。止而巽，动不穷也。”从这些言辞来看，《周易》并不排斥夫妻双方在年龄上存在一定的差距，所以，对长男与少女的结合、少男与长女的结合都没有指责的话，而且说这是“天地之大义”、“女归吉”，等等，认为结果是吉利的。

但是，《周易》上述两卦的卦象也反映出，《周易》的作者认为，夫妻间的年龄差应该控制在一定的范围内，不论是男大女小还是女大男小，只要年龄的差距尚能维持在兄妹或姐弟的范围内，就是可佳的。如果夫妻的年龄差距已大到不是一代人了，那就是大过卦中所说的老夫少妻与老妻少夫的情况了，也就是不吉的了。应该说，《周易》对婚姻的这些看法都是基本合理的和具有积极意义的，但可惜的是，在中国古人的婚姻实践中却并没有遵循《周易》中表达出来的这些准则。

由于年代的久远，有关西周的史料流传下来的特别少，《周易》中所反映的商末周初的社会发展状况及当时人对一些事物的观念，是我们研究西周历史的重要资料。自郭沫若以来，已经有一些学者在这方面做了一些工作，但《周易》的历史学价值显然还有待于进一步挖

掘。这也是我们今天研究《周易》的另一种意义。

三、《周易》的现实意义

曾经有学生问我：不论是研究古代社会对《周易》的影响还是研究《周易》对中国古人的影响，这都是属于历史学的范畴，似乎与现实没有什么联系，我们今天研究《周易》，除了历史学的意义以外，是不是还存在其他的意义？研究《周易》哲学对中国古人的影响，或者那些中国古人所理解的《周易》的思想，由于时代的不同，似乎也与我们今天的现实距离过于遥远，这对我们又有什么现实的意义？也有的学生问我：您认为我们现在研究《周易》应该遵循义理派的思路，研究《周易》中包含的哲学思想，可是，我们现在已经有了最科学的哲学体系马克思主义哲学，如果要研究哲学思想，为什么我们不去研究马克思主义，却要研究极为原始和粗糙的《周易》哲学？

首先需要说明的是，我并不认为历史学是与现实无关的学科。历史就是逝去的现实，而现实在转瞬之后也就变成了历史。历史与现实，好比是河的上游与下游，这种区分是人为的，就流淌的河水而言，上游与下游又怎么可能截然分开呢？同样的道理，研究历史问题与研究现实问题不过是学者为了便于研究而作的人为区分，从历史到现实的发展来看，二者间的界线是非常难于明确划分的。研究历史不仅仅是研究古人的事情，也是在研究逝去的现实，从历史发展的延续性来看，研究逝去的现实与研究正在发生的现实，其原理与意义也必然是相通的。

在世界四大文明古国中，中华文明是唯一的五千年延续不绝且

至今仍保持着旺盛生命力的文明。因此，研究中华文明的发展历程既对研究人类文明演进的规律性具有特殊的意义，也对我们有意识地促成人类文明的可持续发展具有特殊意义。而这种研究显然不能抛开曾经在中华文明史上发挥过重要作用的《周易》。

从文明的延续性来看，中国今天的文化是对中国传统文化的继承和发展，不能理解古人，即不能理解中国当代文化的源，自然也就不可能深刻地理解中国当代文化。我们都是在中国当代文化的陶铸下成长起来的，我们身上打下了中国文化的深深烙印，如果不理解中国文化，我们又如何理解自我？对自我不能有深刻的理解，把握自我、完善自我却又从何谈起？研究《周易》，既是对我们所处文化背景的感悟，也是对我们自身思维模式来源的感悟。从这个意义上说，理解《周易》是为了更好地理解自我、把握自我和完善自我。

说到《周易》哲学与马克思主义哲学的联系，我们首先要清楚《周易》哲学与马克思主义哲学的区别。其实，将二者相比较我们不难发现，作为西方哲学集大成的马克思主义哲学，具有突出抽象、思辨的西方哲学的普遍特点；而作为中国古典哲学代表的《周易》一书所包含的哲学思想，却突出含蓄、具体。马克思主义哲学从哲学的基本问题，即存在和意识的关系入手，走向高度抽象的思辨，而《周易》却是从与人的日常生活息息相关的事物入手，进入具体但却十分含蓄的分析。马克思主义哲学最终要得出的是高度抽象与概括的理论，而《周易》最终得出的却是对人生中常见问题的解决方法的利弊分析；马克思主义哲学是用理论指导人生，而《周易》则是用人生的经验与智慧指导人生。也许可以说，马克思主义哲学是真正的现代意义上的“哲学”，而《周易》则是具有哲学意义的人生经验的总结。

不言而喻，对源于我们自身所属文化的人生经验与智慧的学习与思考，最有利于我们理解中国人的世界观与人生观，理解和我们

同样文化背景的人们的所思所想，无疑能够使我们更好地与身边的人交流与沟通，也才能使我们对人生的具体问题作出最有利的选择。从这个意义上看，古人称《周易》是“寡过之书”，在今天仍旧是有现实意义的。显然，对《周易》所包含的东方古老的人生经验与智慧的学习，是理论学习所无法取代的。

最为重要的是，《周易》是中国往圣先哲们人生经验与智慧的结晶，正是为我们所处的这个文化培养起来的人们总结的人生经验与智慧，其对于我们人生的影响显然会是更为直接的和具体的。也许这才是《周易》一书的现实意义之所在。

四、现代应该如何研究《周易》

我们现在应该如何研究《周易》，或者说，应该怎样研读《周易》才能事半功倍，才能在短时间内更好地理解《周易》的内涵并从中获益，这是一个见仁见智的问题。学习本来就没有统一的方法，对这个人适用的学习方法，很可能对另一个人没有任何效果。所以，下面所说，也只是仅供参考，并不是对每个人都行之有效的方法，更不是唯一的研究《周易》的方法。以下所说的是自学的方法，其实，学习《周易》的最好方法是在老师的指导下学习，或者是与志同道合者一同学习、讨论，而不是独自钻研。

对初学者来说，第一步是要了解与《周易》一书相关的基础知识。

这一步并不难，任何介绍《周易》的书都会包括这部分内容，只是深浅、难易、内容多少有所差别而已。实际上，本书就是这样一

部介绍《周易》的书。初学者只要找一部类似的书，看一遍，这一步也就基本完成了。有看不懂的地方也不必深究，只要大体上懂了就可以了，或者说，懂了百分之八十左右也就可以了。最重要的是弄清楚《周易》一书的性质、成书及《周易》一书的基本结构，弄清楚卦、爻、辞、象、十翼、爻题、卦辞、爻辞等与《周易》相关的基本概念，弄清楚什么是义理派、象数派，并对易学研究史有大体的了解，知道最有名的一些易学家是哪个朝代的人、属于义理派还是象数派。如果对这些都一无所知，直接进入下一步的学习，恐怕读书时会遇到非常多不明白的地方，以至最终的结果是读不下去了。

本书后面参考书目中朱伯崑的《易学基础教程》、张善文的《周易入门》、刘大钧的《周易概论》、杨维增与何洁冰的《周易基础》，都是这一阶段的学习参考书。本书也主要是为这个阶段的学习者写的参考书。

在了解了《周易》的基础知识之后，第二步是学习《周易》的卦爻辞和“十翼”，也就是弄明白《周易》一书的文字部分。

这一步需要认真和耐心，不要追求进度，因为这是以后的基础。基础打不好，会对以后的研读造成一系列的困难，使以后的学习变得异常的艰难。很多人学习《周易》最终误入歧途，也是因为忽视了这一阶段的学习，还在似懂非懂、似是而非之际，就急于开始下一阶段的学习。

在这一阶段的学习中，最好是准备两本《周易》。一本要有《周易》的白话翻译，一本要有《周易》的卦爻辞字词的注释，其中至少一本中要有《周易》经传的原文。对于古文有一定基础的初学者，要以有《周易》卦爻辞字词注释的一本为主，以有《周易》原文的白话翻译的一本为辅。先看《周易》的原文，尽量自己去理解其意义。然后再读注释，看自己理解得对不对，不能理解的地方，看看注释中是

怎么解释自己不懂的字词的，然后想想自己是否真正明白了这句话的意义，如果还不是很清楚，参照一下另一本书中对《周易》的白话翻译。要一句一句地读，读一句原文，想想自己是否明白其意义，然后读字词的注释，再想想自己是否明白了其意义。如果懂了，就读下一句，如果不懂，就读一下白话本。对于古文基础不好的初学者，做法要与此相反，应以《周易》原文的白话翻译为主，以对《周易》卦爻辞字词的注释为辅。读一句原文，读一句译文，将译文与原文对照，看看是不是可以猜得出来原文的每个字对应译文中的什么内容，然后看一看注释本中对这些字词的注释，看自己猜得对不对。如果猜对了，就接着看下一句。如果猜错了，就思考一下自己错在哪里，如果有的地方实在不明白白话文为什么要那样翻译，最好查查古汉语字典，或找个古汉语比自己好的人请教一下。

最好不要选用那种既有注释又有白话的版本。注释本出自一个作者，白话本出自另一个作者，研读时才好通过比较加深理解。注释和白话出自同一个作者，效果就差了许多。

白话本可以随便选择，当然，名家译的更好，但原则是越简洁越好，对我们有用的部分只是对《周易》原文的最简单、最直白的翻译，不要那种在对原文进行翻译之外还有引申和发挥的本子，最好也不要译得很啰唆的那种。在原文下面直接开讲其含义的本子尤其不适合这个阶段的学习者阅读，因为读这样的版本，会使初学者觉得极有收获，甚至是很兴奋，但他很容易为书中讲解的思想所吸引，而忘记了去弄清楚《周易》原文的含义。由这种书读起，往往使人基础不牢，学到一定程度就进行不下去了。

注释本的选择要根据自己的古文基础而定。有一定古文基础的人，选用那种有疑难字词注释的版本即可。古文基础不好的人，最好选那种几乎每个字都有注释的版本，但一定不要选那种注释得极其烦

琐的版本。为解释一个字的内容而引经据典、旁征博引的书，在这个学习阶段不要看。读这种书，容易使初学者觉得丈二和尚摸不着头脑，如坠五里云雾，轻则不知所云、感到厌烦，重则丧失信心，认为自己不具备学习《周易》的天赋，将《周易》看成是一般人读不懂的天书，视学《周易》为畏途，结果只会是放弃。而且，这样的书，引用大量文献来证明的往往都是大多数学者并不认同的非主流观点，有的就是作者自己发明的新见解，即使读懂了，也只是掌握了一种学术界的非主流观点，容易将初学者引入歧途。如果想学得深一点，应该选用那种对个别字词的解釋介绍了几种古人的不同说法的注释本，当然，这种介绍应该是简明的，而不是庞杂的。

这一步的学习，我们推荐读金景芳的《周易讲座》，如果觉得看不懂，就选更为简单的其他书。应该说，对于以前没有学过《周易》的读者来说，在这一步就能读懂《周易讲座》是非常不容易的。

完成这一步的学习之后可以进行一下自我测试，看是否具备了进行下一步学习的实力。方法很简单，随便找出几段《周易》的原文，看看自己是否可以在不看任何注释和解说的情況下，正确、准确地讲出每个字的意义及其白话译文。能够正确、准确地说出全部答案的，特别是每个字词的意义的，测试成绩为优秀；大体可以说出全部答案，但个别字词的意义掌握得不是很准确的，测试成绩为良好；能够准确地掌握每句话的含义，也能说出句子中主要字词的意义的，测试成绩为及格。上述三种学习者都可以进入下一阶段的学习。如果达不到上述水平，建议按着我们上面介绍的方法再从头读一遍。如果上一遍的阅读是以白话文版本为主、以注释本为辅的，建议这次阅读改为以注释本为主、以白话本为辅。如果上一遍阅读就是以注释本为主、以白话本为辅的，建议这次阅读换一种注释本。

学习《周易》的第三步是读几种今人对《周易》的原文进行全

面讲解的书。

上一步的学习测试成绩为优秀和良好的，我们建议先读金景芳、吕绍纲合著的《周易全解》，上一步的学习测试成绩为及格的，我们建议先读金景芳的《周易讲座》。当然，与之类似的其他著作也可以。选择书的原则是找自己容易懂的书。办法也简单，先拿过来看一卦的解说，如果读完了觉得完全不知所云，那就换一本吧，我们不能说这本书写得不好，只能说这本书不适合你。有时候，写作风格与阅读习惯在这里都发挥着极大的影响。读完一卦，觉得自己对书中的文字能理解百分之七八十，那是最佳的选择。全读懂了也不好，那可能你选的这本书对于你来说太浅了。

这一阶段的学习至少要读三本同样性质的书。不要追求进度，但也不必字斟句酌、反复揣摩，重在理解作者所讲的道理。读一遍理解了，就像读小说一样往下读，哪里不理解，就停一下、想一想，但也不必纠缠过深。之所以要至少读三本同样性质的书，就在于，在这本书中读不懂的地方，可能百思不得其解，而在读到另一本书的解说时却豁然开朗，很容易就弄明白了。

在这一阶段的学习中，选书要选解说简单明白的，旁征博引的书还是不要看，解一卦解一爻动辄下笔千言的书也不要看。

前三步的学习可以说是基础阶段。打好了基础，下一步就要有所侧重了，进入了学易的“术业有专攻”阶段。可以根据自己的兴趣选择某一派或某一位学者的著作来读。如果对义理有兴趣，建议先读王弼的《周易略例》、《周易注》，程颐的《伊川易传》，再读朱熹的《周易本义》。如果对“图”“书”之学有兴趣，建议先读朱熹的《周易本义》，再读刘牧的《易数钩隐图》或周敦颐的《太极图说》。如果对汉易有兴趣，可以读朱震的《汉上易传》，再读惠栋的《易汉学》。如果对宋易有兴趣，可以读胡瑗的《周易口义》，再读程颐和朱熹

的书。

遗憾的是，这些古书虽然容易找到，但大多没有标点本，多是原文的影印本，繁体字，竖版，又没有标点，对于多数学习者来说，读起来不是件轻松的事情。

在这一个阶段中，要以古人的某一类著作为主，由浅入深、循序渐进地读，如果觉得看不懂，就找现代人著的参考书，参照着读。有些问题，查查辞典是非常便捷的方法，本书参考书目中介绍了几种《周易辞典》，都可以参考。

这一阶段的学习最忌讳的是见异思迁、浅尝辄止、半途而废。读一本书甚至没有耐心读完，就急着看下一本；或者只是简单地浏览，懂的部分不多，或是似懂非懂，就开始看下一本，这都是极为有害的。这样的学习者对《周易》的理解也只能停留在他从前的水平上，不会再有任何进步了。还有一种可能就是自以为取得了比较大的进步，而实际上是已经误入歧途了。

在读了一个阶段的古书、对某一家某一派的主旨已经有所了解之后，最好是回过头来再看一些现代人的著作。这个时候的读书就不必有什么选择了，只要是自己感兴趣，能读下去的书，都可以读。本书后面的参考书目中的大多数著作，都是推荐在这个阶段阅读的。此时也大可以发扬“不求甚解”的精神，不必仔细推敲，兴之所至，随意浏览。这一阶段的读书追求的不是质量而是数量，大量地阅读，广泛地阅读，不论是从哪个角度入手研究《周易》的书，都应该读一读。这一阶段的读书，至少也要读个四五十种才好。

经过这个经段的研读之后，应该说，对《周易》已经有了比较深入的理解，已经基本具备了独立研究的能力。在下一个阶段的研究中，建议最好再从自己感兴趣的古书入手，揣摩其思想，吸收其精华，抛弃其糟粕，逐渐形成自己对《周易》的理解。在这个阶段，开

始最好读一读古人的集解性质的书，最好是兼采义理派与象数派之说的著作。李光地的《周易折中》是比较好的。如果偏重于义理，可以看孔颖达的《周易正义》，如果偏重于象数，可以看李鼎祚的《周易集解》，或者惠栋的《易汉学》。如果能读得通这些书，在此基础上进一步研究其他古人的著作，应该说，就已经不是一个《周易》的普通研读者，而是成为一位研究《周易》的专家了。

主要参考文献

(以作者姓氏拼音为序)

- 蔡尚思:《周易思想要论》,湖南教育出版社,1991。
- 陈鼓应、赵建伟:《周易今注今译》,商务印书馆,2005。
- 程石泉:《易学新探》,上海古籍出版社,2003。
- 董光璧:《易学与科技》,沈阳出版社,1997。
- 董光璧:《易学科学史纲》,武汉出版社,1993。
- 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社,1998。
- 高亨:《周易古经今注》,中华书局,1984。
- 金春峰:《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》,中国言实出版社,2004。
- 金景芳:《周易讲座》,广西师范大学出版社,2005。
- 金景芳:《〈周易·系辞传〉新编详解》,辽海出版社,1998。
- 金景芳:《学易四种》,吉林文史出版社,1987。
- 金景芳:《易通》,商务印书馆,1945。
- 金景芳、吕绍纲:《周易全解》,吉林大学出版社,1989。
- 靳极苍:《周易卦辞详解》,山西古籍出版社,2002。
- 李景春:《周易哲学及其辩证法因素》,山东人民出版社,1961。
- 李镜池:《周易探源》,中华书局,1978。
- 李申:《周易与易图》,沈阳出版社,1997。
- 李学勤:《周易溯源》,巴蜀书社,2005。
- 李学勤:《周易经传溯源》,长春出版社,1992。

梁韦弦:《易学考论》,黑龙江人民出版社,2005。

廖名春:《周易经传十五讲》,北京大学出版社,2004。

廖名春:《〈周易〉经传与易学史新论》,齐鲁书社,2001。

廖名春、康学伟、梁韦弦:《周易研究史》,湖南出版社,1991。

林忠军:《象数易学发展史》,齐鲁书社,1994。

刘大钧:《周易概论》,巴蜀书社,2004。

刘玉建:《两汉象数易学研究》,广西教育出版社,1996。

吕绍纲:《〈周易〉的哲学精神——吕绍纲易学文选》,上海古籍出版社,2005。

吕绍纲:《周易阐微》,上海古籍出版社,2005。

吕绍纲:《周易辞典》,吉林大学出版社,1992。

钱基博:《周易解题及其读法》,上海书店,1991。

瞿廷晋:《周易与华夏文明》,上海人民出版社,1998。

商国君:《中国易学史话》,黑龙江人民出版社,1995。

宋祚胤:《周易经传异同》,湖南师范大学出版社,1990。

宋祚胤:《周易新论》,湖南教育出版社,1982。

汪学群:《清初易学》,商务印书馆,2004。

王树森:《周易与中华文化》,中国工人出版社,1993。

王铁:《宋代易学》,上海古籍出版社,2005。

王新春:《神妙的周易智慧》,中国书店,2001。

温振宇:《周易哲理与现代人生》,中国书店,1993。

吴怀祺:《易学与史学》,中国书店,2004。

萧汉明:《〈周易本义〉导读》,齐鲁书社,2003。

徐志锐:《宋明易学概论》,辽宁古籍出版社,1997。

徐志锐:《周易大传新注》,齐鲁书社,1986。

宣守有:《易学筮法举要》,安徽人民出版社,2005。

杨吉德:《周易卦象与本义统解》,齐鲁书社,2004。

- 杨庆中:《二十世纪中国易学史》,人民出版社,2000。
- 杨维增、何洁冰:《周易基础》,花城出版社,1994。
- 余敦康:《汉宋易学解读》,华夏出版社,2006。
- 余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,学林出版社,1997。
- 张吉良:《周易哲学和古代社会思想》,齐鲁书社,1998。
- 张立文:《帛书周易注释》,中州古籍出版社,1992。
- 张立文:《周易思想研究》,湖北人民出版社,1980。
- 张其成:《象数易学》,中国书店,2003。
- 张其成:《易学大辞典》,华夏出版社,1992。
- 张善文:《周易入门》,华东师范大学出版社,1998。
- 张善文:《周易辞典》,上海古籍出版社,1992。
- 张抒闻:《周易他说》,齐鲁书社,2004。
- 张涛:《秦汉易学思想研究》,中华书局,2004。
- 张文智:《〈周易集解〉导读》,齐鲁书社,2005。
- 张晓雨:《周易筮法通解》,山东人民出版社,1994。
- 章秋农:《周易占筮学》,浙江古籍出版社,1990。
- 郑万耕:《易学源流》,沈阳出版社,1997。
- 郑万耕:《易学名著博览》,学苑出版社,1994。
- 郑万耕、赵建功:《周易与现代文化》,中国广播电视出版社,1998。
- 周立升:《两汉易学与道家思想》,上海文化出版社,2001。
- 朱伯崑:《易学基础教程》,九洲出版社,2003。
- 朱伯崑:《易学漫步》,沈阳出版社,1997。
- 朱伯崑:《易学哲学史》,华夏出版社,1995。
- 朱伯崑:《周易知识通览》,齐鲁书社,1993。
- 朱高正:《周易六十四卦通解》,华东师范大学出版社,1999。
- 邹学熹:《易学十讲》,四川科学技术出版社,1986。

后 记

我自少年时代起，就对《周易》抱有浓厚的兴趣，只是苦于读不懂。16岁时好歹算是有人点拨了，明白了一些最基本的道理，于读大学期间读了一些书，但却为象数所累，用最宝贵的光阴做了些无用功。

读研究生期间有幸结识了当代易学名家吕绍纲先生，并于1994年考入吕先生门下，成为吕先生的第一位博士生。虽然有名师指导，无奈我的基础太差，因此，在选择毕业论文题目时，吕先生鼓励我写关于《周易》的题目，我却迟疑再三，最终没有敢碰这个难度比较大的课题。

毕业后我一直在吉林大学历史系任教，住处与吕先生家离得也不远，可由于我属于专门史研究室，研究方向是东北地方史，与《周易》的距离反而越来越远了。虽然也时常到吕先生家串门，聆听先生教诲，但很少有时间再读关于《周易》的书。

2002年吕先生为吉林大学的本科生开公共选修课，讲授《周易》，因为选修的人特别多，开了不同的班次，并且在不同的校区，吕先生年事已高，应接不暇，因而点名让我协助他授课。在这次的备课过程中，又抓紧时间看了一些书，思考一些问题，才觉得真正理解了老师从前的一些教导，再读金老景芳与吕先生的书，也才看出点滋味来。由此又引发了我对《周易》的兴趣，在从事本专业的教学和科研之外，自己挤时间断断续续地读了一些书。

我于《周易》，虽遇明师，却无收获，如入宝山却空手而回，想来也实在是愧对老师。本书只是向初学者介绍《周易》的入门读物，虽有一些个人的见解，殊不足以称著述，只算是一个不用功的学生迟交的一份作业吧，期待着恩师与读者们的批评指正。

由于本书是介绍易学基础知识的入门读物，我担心大量的注释会吓退初学者，对于书中引用的前人的研究成果就没有在行文中一一注明，而是将我写作过程中所参考和引用过的著作统一在书后列了书目，这也是为初学者提供一个参考书目。在此，我要向各书的作者表示歉意。

杨军

2006年11月20日

于闲置斋